

ابن خلدون

«منتخبات»



مطابق لبرنامج شعبة الفلسفة
من المدارس التجريبية

كامل عباد

جميل صليبا

١٩٣٣

مطبعة ابن زيدون * دمشق

ابن خلدون

حياته ، فلسفته ، نظرياته التاريخية والاجتماعية

١ - توطئة عامة

ابن خلدون في مقدمة العلماء الذين وضعوا أسس البحث في الحياة التاريخية والاجتماعية كعلم خاص مستقل . ولا يمكن أن نقايس بين موضوع « مقدمته » وبين المباحث الاجتماعية - الأخلاقية التي نقلت عن فلاسفة اليونان القدماء لأن « المقدمة » جعلت من العمران البشري علماً جديداً قائماً بذاته يعالج أكثر المسائل التي ندرسها اليوم في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ (راجع قيمة ابن خلدون في تاريخ التطور العلمي كتاب روبرت فلنت)^(١) .
فمقارنة ابن خلدون بمؤسسي فلسفة التاريخ في الغرب مثل (ماكيا فلي) و (بودين) Bodin وفيكو صاحب

(1) Robert Flint «History of philosophy of history». Edinburgh 1893 . p 157

« العلم الجديد » « *Scienza nuova* » أقرب إلى الحقيقة، لأنه يتصل في كثير من النقاط بأقطاب علم الاجتماع الحديث ككونتسكيو وقوناورسي وفر كزن وهردر وكونت وماركس . فكان يسعى مثل هؤلاء المفكرين المتأخرين لشرح التطور التاريخي العام وتعليل الظواهر والحوادث الاجتماعية وكشف العوامل المؤثرة في حياة الشعوب ومعرفة القوانين السائدة فيها بطريقة استقرائية تعاليلية .

ولا شك في أن ابن خلدون قد سبق الجميع إلى هذه الطريقة العلمية في مباحثه التاريخية والاجتماعية رغم أنه لم يستطع تطبيقها تماماً فظهر الخطأ والضعف في كثير من نظرياته التي يميل فيها إلى التعميم السريع .

٢ - ترجمة حياته

ينسب ابن خلدون إلى أسرة عربية معروفة انقلت في القرن التاسع للميلاد من حضرموت إلى الأندلس

ثم بعد أن لعبت دوراً سياسياً هاماً في اشبيلية اضطرت في منتصف القرن الثالث عشر ، على أثر سقوط سلالة الموحدين وتغلب الافرنجية ، للهجرة مع كثير غيرها من الأسر العربية إلى تونس ، حيث ولد ابن خلدون في ٢٧ مايس سنة ١٣٣٢ ميلادية .

درس ابن خلدون العلوم العربية على والده وعلى مشاهير علماء تونس في عصره ثم انتقل ، وهو في مقتبل العمر ، إلى فاس لإتمام الدراسة على علمائها في التاريخ والحديث وعلم الكلام .

ثم انه دخل في خدمة سلطان تونس يقوم بالكتابة في ديوان الرسائل واتصل في فاس أيضاً بسلطان مراکش الذي عهد إليه بأمر الإنشاء عنده . وهناك اندمج ابن خلدون بطبيعة الحال في المشاحنات والدسائس السياسية السائدة فقام بخدمة أكثر أمراء افريقيا الشمالية ونكب مراراً بالسجن .

وفي أثناء إقامته بقرنطة عهد إليه سلطانها بمفاوضات

الصلح مع (بترو) الظالم ملك اشبيلية الذي طلب منه البقاء في معيته وعرض عليه إرجاع أملاك أسرته إليه ولكن ابن خلدون رفض ذلك .

وقد انتهر ابن خلدون فرصة وجوده في غرناطة للاتصال بعلمائها أمثال الوزير لسان الدين ابن الخطيب الذي توثقت أواصر صداقته معه ، كما قام بدراسة أحوال الأندلس العمرانية وتدقيقها عن كذب للمقايسة بينها وبين البلاد الإسلامية الأخرى .

على أن إقامته في غرناطة أيضاً لم تطل كثيراً بل انتقل من جديد الى افريقية الشمالية يتقلب في المناصب السياسية الكبيرة ويتلقى الصدمات الشديدة بسبب الفوضى السائدة في الحالة السياسية .

وكان في هذه المدة كلها لا يهمل ، رغم كل المشاغل ، دراساته العلمية ، وكما وجد مجالاً للانسحاب من السياسة انقطع الى المطالعة والبحث .

وهكذا ظلّ زمناً طويلاً لا يستقرّ على حال يتجذبه

حب السلطة من جهة والرغبة في العلم من جهة أخرى إلى أن تغلب عليه نهائياً الميل إلى البحث والتأليف فانزوى في قصر (ابن سلامة) عند قبيلة ابن عريف في تونس حيث قضى أربع سنوات في تأليف مقدمته المشهورة . إلا أنه لما أصعب عليه في هذه البقعة الثانية المنقطعة عن العالم أن يعثر على المراجع اللازمة اضطرّ للانتقال إلى تونس وانكبّ في مكتبة السلطان على تنقيح المقدمة وإتمام كتاب التاريخ العام الذي أسماه « ديوان العبر » ثم عزم على السفر إلى الحج ولكنه في طريقه لم يتجاوز مصر حيث بقي يلقي الدروس في الأزهر على جمع كبير من التلاميذ والمعجبين به ويقوم في نفس الوقت بوظيفة قاضي المذهب المالكي .

وفي هذا المنصب رافق سلطان مصر إلى محاربة نيمورانك في الشام وسكن دمشق مدة فكان من أعضاء الوفد الذيفاوض ملك التتر باسم سكان المدينة لعقد الصلح . وقد مات وله من العمر ٧٤ عاماً في القاهرة

في ١٥ آذار سنة ١٤٠٦

وقد ذاع صيت ابن خلدون في العالم كله ونالت
(مقدمته) الإعجاب التام حتى أصبحت تعتبر كنزاً ثميناً
للباحثين في علم العمران والمواضيع التي تتصل به من تاريخية
 واجتماعية واقتصادية وسياسية .

٣ - فلسفة ابن خلدون

لم يتكلم ابن خلدون في مقدمته عن الفلسفة العامة
مباشرة بل انتهى في مباحثه التاريخية الى ايضاح العمران
البشري وما يعرض له من احوال فاضطر الى الكلام
عن تفسير النبوة والرؤيا وعلم الكلام والتصوف فانتقد
العقل البشري وبين حدوده ثم قابل بين العلم والدين
وارتقى الى فلسفة وضعية تذكرنا باوغوست كونت
وسبنسر لأنها فلسفة تطور تقيد العقل بالمشاهدة المحسوسة
والحوادث المتشخصة .

١ - نظرية المعرفة

قلنا ان مذهب ابن خلدون وضعي لأنه يؤسس العلم على المشاهدة المحسوسة والفكر وينكر علم ما بعد الطبيعة لأنه لا يتصل بالتجربة المتشخصة وكل ما لا يشهد له الحس الظاهري او الباطني لا يمكن البرهان عليه . ولم يتوصل ابن خلدون الى انكار فلسفة ما بعد الطبيعة الا بعد ان أنتقد نطاق العقل البشري وطريقته في اكتساب العلوم فقال ان التوجه نحو التعقل يكون بقوة الفكر وهي القوة التي تنشأ العلوم عنها فتجرد المعاني الكلية من الجزئيات المحسوسة وتمركبها على قوانين محصورة وترتيب خاص .

واذا انعمنا النظر في خالص رأيه وجدناه تارة يتقرب من ارسطو واخرى من افلاطون لان النفس الانسانية متصلة في زعمه ، من الجهة السفلى ، بالمدرجات الجسمانية فتكتسب منها المعرفة ومن الجهة العليا متصلة

بالملا الأعلى الذي نقتبس منه علماً .

وقد اتبع آراء اريسطو وابن سينا في قدرة النفس على المرور من القوة الى الفعل فقال ان النفس توجد اولاً بالقوة ثم تستعد لادراك الصور الكلية والجزئية فيتم نشوؤها ووجودها بالفعل ولذلك كان الصبي في اول نشأته لا يقدر على هذا الادراك لأن صورة التعقل لم تتم له بعد ولم يتعود انتزاع الكليات من الموجودات الخارجية بقوة الفكر فادراك النفس مادامت في البدن على نوعين : ادراك بآلات الجسم تؤديه اليها الحواس وادراك بذاتها من غير واسطة ، والروح العاقل مادام في بدنه جسماني فلا يمكنه التصرف الا بالمدارك الجسمانية وهذه المدارك الجسمانية هي موضوع العلم . ولقوة الخيال عمل عظيم في انتزاع الصور الخيالية من الصور المحسوسة فتحفظها الى حين الحاجة ثم تجرد منها صوراً نفسانية عقلية فترتقي بالتجريد من المحسوس الى المعقول . فالخيال اذن واسطة بين العالم الجسماني والعالم الروحاني . ولذلك

كانت النفس قادرة على التطلع الى ما فوقها فتلتفت الى الملائكة
 الأعلى وهو عالم الادراك المحض والعقول الفارقة وعالم
 الصور والذوات الروحانية ، فيتجلى فيها شئ من تلك
 الصور وتقتبس منها علوماً . وربما دفعت تلك الصور
 المدركة الى الخيال فيصرفه في القوالب المعتادة ثم يراجع
 الحس به ليتحقق مطابقتها له . فالنفس اذن في مذهب
 ابن خلدون تنظر في اقتباس العلوم تارة الى الملائكة الاعلى
 واخرى الى الحضيض الاسفل

وقد يكون هذا الاتصال بالملائكة الاعلى بغير اكتساب
 بل بما جعل فينا من الجبلة والفطرة . وسنين بعد قليل
 انواع النفوس الانسانية واستعدادها للانسلاخ من البشرية
 الى الملكية وارتقاءها من المدارك الحسية العلمية الى
 افق الملائكة عن طريق المدارك الغيبية . ولكن اكثر
 النفوس البشرية عاجزة بالطبع عن الوصول الى هذا
 الادراك الروحاني لاتصالها بالمدارك الحسية التي تنشأ
 عنها العلوم . وهذا الادراك منحصر النطاق محدود الغاية

لأنه ينتهي الى البديهيات الاولى ولا يتجاوز حدودها .
 فالمعرفة تكتسب اذن عن طريق المدارك الحسية ضمن
 نطاق الفكر . ولا مجال للشك في احكام العقل بالنسبة
 الى الامور الجزئية لأن احكامه صادقة في الاشياء التي
 لا تخرج عن طوره . ولذلك كانت عناية ابن خلدون في
 جميع مباحثه بتحصيل اليقين فيما هو مدرك محسوس لا فيما
 هو بعيد عن الحس والتجربة .

ب - . حدود العقل

قلنا ان احكام العقل صادقة في الاشياء التي
 لا تخرج عن طوره . ولكنه اذا خرج عن هذا الطور عجز
 عن الوصول الى اليقين فلا يستطيع الاحاطة بالكائنات
 واسبابها القصوى والوقوف على تفصيل الوجود كله
 ولعل هناك ضرباً من الادراك فوق مداركنا
 يستطيع ان يطلع على حقيقة الوجود واسبابه المطلقة
 الا ان مداركنا الحسية تقصر عن بلوغه . وقد ذكر
 الغزالي انه يمكن ان نظراً على الانسان حالة تكون

نسبتها الى اليقظة كنسبة اليقظة الى النوم وتكون اليقظة نوما بالاضافة اليها (المنقذ من الضلال ص - ٥) فكما يسقط صنف المسموعات عند الاصح فلا يدرك الاشياء الا ضمن نطاق المحسوسات الاربع والمعقولات ، كذلك يسقط عند الانسان ادراك ما وراء الحس لضيق نطاق عقله . فالعقل اذن في نظر ابن خلدون محدود لا يجب ان تزن به امور التوحيد والاخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره لان ذلك طمع في محال . ولذلك ابطل ابن خلدون البحث في مسائل ما بعد الطبيعة لاعتقاده ، ككانت واغوست كونت ، انه لا يمكن الوصول فيها الى حل نهائي ، لان هذه المسائل خارجة عن طور العقل والميزان الذي يوزن به الذهب لاثوزن به الجبال . وقد قال الغزالي ان الفلاسفة غلطوا في تركهم ما يطلب من شروط البرهان في المباحث الالهية . وكل من خرج عن طور العقل وطمع ان يحيط بالله وصفاته خطأ ، لانه ذرة من ذرات الوجود ليس له ان

يحيط بالكل . وكل من سبج في بحر النظر وطمع ان يرتقي بعقله الى ما فوق المدرجات العلمية ذات قدمه وامسى من الضالين . وقد نهى الشارع عن النظر الى الاسباب القصوى والحقائق المطلقة لان ذلك يبعث على الضلال في يداء الاوهام . فلنعتقد اذن في هذه الامور بما امرنا به الشارع لأنه اعرف منا بمصالح الدين وطرق السعادة لاطلاعه على ما وراء الحس .

ج - . الاطلاع على ما وراء الحس

وظاهر ان الاختصار في المعرفة على المدرجات الحسية واتباع ما امرنا به الشارع ، عن طريق التقليد ، والامتناع من الالتفات الى ما وراء الحس كل ذلك يدل على ضيق الفكر وقصور النظر ، الا ان ابن خلدون كما ذكرنا يعتقد ان في النفس الانسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية الملكية وقد قسم النفوس البشرية الى ثلاثة اصناف :

أ - صنف عاجز عن الوصول الى الادراك الروحاني

لائصاله بالمدارك الحسية ، وهذا هو الادراك البشري الذي يتوقف عنده العلماء .

٢ - وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني فيتجاوز حدود الاوليات العقلية ويتعمق في المشاهدات الباطنية وهي امور وجدانية لا نطاق لها . وهذه مدارك الاولياء ، وهي الحاصلة بعد الموت لاهل السعادة .

٣ - وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية الى طور الملائكة من الافق الاعلى ليصير لمحة من لمحات الزمان ملكاً بالفعل . وهو لاهم الانبياء . وهذا الاستعداد الخاص بالانبياء يوجد معه عوائق وموانع كثيرة تمنع من حصوله . ومن اعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة . وقد ذكر ابن خلدون ذلك في تعليل الرويا وحصولها بارتفاع حجاب الحس . وعلل ارتفاع حجاب الحس في النوم بنظريته في الروح الحيواني . وهي شبيهة بنظرية (ديكارت) الفيزيولوجية المسماة (Théorie des esprits animaux) . والروح الحيواني هذا ، عند ابن خلدون ، بخار لطيف ينقل آثار الجسد

الكثيف الى النفس ، وعندما يعرض النوم للحواس
الظاهرة ينصرف الروح الحيواني عنها الى الحس الباطن
فتخف عن النفس شواغل الحس وتراجع اليها صورها
المنتزعة من المدركات المألوفة .

فابن خلدون يسعى اذن لتعليل الرؤيا تعليلاً وضعياً
وهو في نظرية النبوة والانسلاخ من البشرية يشبه ابن
سينا في تعليل النبوة واستعداد النفس لبلوغ هذا الطور^(١) .
د . - الكون

فها انت ترى ان النفس في هذا الكون ذات
نطاق معين في ترتيب الوجود . وقد رتب هذا الوجود
على نسق خاص بحيث صارت الاسباب والمسببات معلقة بعضها
ببعض فمن كون الى كون ومن استحالة الى استحالة . وكاني بابين
خلدون ، وهو يصف ترتيب الاسباب واتصال الكوان بعضها
ببعض ، قد تنبأ بما سينتهي اليه علماء التطور في القرنين الثامن
عشر والتاسع عشر . فقد جعل العالم المحسوس الجشائي اول

(١) ابن سينا ، كتاب الشفاء ، المقالة العاشرة

المراتب لانه عالم العناصر المشاهدة ثم تدرج بها صاعداً من الارض الى الماء ثم الى الهواء ثم الى النار وقال ان كل واحد منها مستعد الى ان يستحيل الى ما يليه صاعداً وهابطاً حتى ينتهي الى عالم الافلاك . ثم نظر الى عالم التكوين وبين كيف ابتداء الترتيب من المعادن الى النبات ثم الى الحيوان . وهنا جعل آخر افق المعادن متصلاً بأول افق النبات وآخر افق النبات متصلاً بأول افق الحيوان . وقال ان معنى هذا الاتصال ان يكون آخر افق منها مستعداً بالاستعداد القريب ان يصير اول افق من الذي بعده . وقد اتسع عالم الحيوان ايضاً وتعددت صورته حتى انتهى الى الانسان وهو صاحب النفس المدركة .

ومع أنك تجدد لنظرية ترتيب الوجود على هذه الصورة أساساً عند اخوان الصفا وخاصة عند ابن سينا فانك لا تستطيع ان تقول أنت ابن خلدون قد نقل ذلك عنهم تقليداً لأنه كيف ذلك كله بحسب مذهبه العام وفلسفته الاجتماعية . ونظريته في التطور لا تقتصر

على استحالة بعض صور الكون إلى بعض آخر بل تشمل جميع صور الوجود . وقد طبق ذلك على الحياة الاجتماعية والعمران . فمسألة التطور إذن أساسية في فلسفته ، وهو يعتقد أيضاً أن هذا التطور لا يكون طفرة ، بل يكون بالتدرج من حالة إلى حالة ، وقد ذكر ذلك في الرد على أصحاب الكيمياء الذين يعتقدون أنه يمكن تحويل النحاس إلى ذهب ، فهو إذن قد سبق علماء التطور إلى فكرة التطور الطبيعي التدريجي في الكون عامة وفي الحياة الاجتماعية وحوادث التاريخ خاصة .

• • - تصنيف العلوم وتعليمها

ومن الظواهر الدالة على تطور الحياة الاجتماعية ارتفاع العلوم والصنائع فقد قال ابن خلدون في المقدمة : إن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعم الحضارة ويمكن اعتبار ذلك بمجال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة وغيرها من الأمصار فإنها ، لما كثر عمرانها ، زخر فيها بحر العلم .

فكلما تقدم العمران تقدمت العلوم ، والعكس بالعكس .
وقد بحث ابن خلدون في العلوم كما بحث في غيرها من
الظواهر الاجتماعية ولم يقتصر ، في دراستها ، على ذكر العلماء أو
أسماء الكتب كما فعل ابن النديم في الفهرست وابن أبي أصيبعة
في طبقات الأطباء بل عدّ العلوم ظاهرة اجتماعية فحلّها ورتب
أقسامها كما يفعل مفكرو العصر الحاضر .

وإذ كان ابن خلدون يعتقد أن العلم والتعليم طبيعيان
في العمران البشري فإنه يميز الإنسان من الحيوان بالفكر .
ولا شك في أن الاجتماع الذي بهي تعاون الناس على تحصيل
الرزق يفيد الإنسان عقلاً وعلماً ، ولذلك كانت الحكمة
والتجربة والملكات الصناعية والحضارة الكاملة كلها
تفيد عقلاً .

أما العلوم فتنشأ عن اختلاج الفكر الذي يقول عنه
ابن خلدون أنه أسرع من لمح البصر . وهو يبحث الإنسان
على تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات . فإما أن يهتدي
إليه بعقله ، وإما أن يرجع فيه إلى من سبقه . وأعلى درجات

الفهم درجة الفهم النظري لأن الانسان يستخرج به العلائق العامة والأفكار ويؤلف منها علومًا مختلفة .

ولذلك انقسمت العلوم إلى صنفين : ١ - صنف طبيعي للانسان يهتدي إليه بفكره ، وهو العلوم العقلية (الحكمة والفلسفة) ٢ - صنف نقلي يأخذه عن وضعه وهو العلوم النقلية الوضعية (الدينية) .

والعلوم العقلية غير مختصة بملة من الملل بل موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران البشر . وهي مشتملة على أربعة علوم : الأول علم المنطق ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث العلم الإلهي ، والرابع هو التعاليم . وتشتمل التعاليم على أربعة علوم : الهندسة والارتماطيق والموسيقى وعلم الهيئة .

أما العلوم النقلية فكلها مستندة إلى النقل عن الواضع الشرعي ، ولا مجال فيها إلى العقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول . وأصل هذه العلوم الكتاب والسنة ، وأصنافها كثيرة ، فمنها علم التفسير وهو ينظر في الكتاب ببيان ألفاظه ، وعلم القراءات وهو ينظر في كيفية اسناد

الكتاب واختلاف روايات القراء في قراءته ، ثم علوم الحديث وهي إسناد السنة إلى صاحبها والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق في أخبارهم . ثم أصول الفقه ، وهو النظر في قوانين استنباط الأحكام من أصولها . والفقه ، وهو معرفة أحكام الله في أفعال المكلفين ويتبعه علم الفرائض ، ثم علم الكلام ، وهو يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . ثم علم التصوف ، وفائده قطع عقبات النفس والتزهد عن أخلاقها المذمومة حتى يتوصل إلى تخلية القلب عن غير الله ، وعلم تعبير الرؤيا ، وهو العلم بالقوانين السكينة التي يبني عليها المعبر تأويله وهو علم مضيئ بنور النبوة ، ثم علوم اللسان العربي ، وهي علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الأدب .

ويمكن ترتيب ذلك على الوجه الآتي :

- | | | |
|--|---|--------|
| ١ — علم المنطق | العلوم العقلية — | العلوم |
| ٢ — العلم الطبيعي (الانسان ، الحيوان ، النبات ، المعدن) ومن فروع الطب والفلاحة | | |
| ٣ — العلم الالهي | | |
| ٤ — التعاليم : (الهندسة ، الارتعاطيقي ، الموسيقى ، الهيئة) | | |
| ١ — علم التفسير | العلوم النقلية — | |
| ٢ — القراءات | | |
| ٣ — علوم الحديث | | |
| ٤ — أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات | | |
| ٥ — الفقه وما يتبعه من الفرائض | | |
| ٦ — علم الكلام | | |
| ٧ — علم التصوف | | |
| ٨ — علم تعبير الرؤيا | | |
| ٩ — علوم لسان العربي | علم اللغة
علم النحو
علم البيان
علم الادب | |
| | | |
| | | |
| | | |

ولما كانت العلوم النقلية تشتمل الشرعيات المستندة إلى الكتاب والسنة كانت دراستها قيل دراسة العلوم العقلية افضل ، لأنها تصون الفكر من الوقوع في معاطيب الفلسفة . فعلى من يستهويه مرض الفلسفة ان يلقي نفسه بالعلوم الدينية . ولا يجوز ان يكبر احد عليها وهو خلو من علوم الملة .

* * *

إن ترتيب العلوم وانتهاء مدارك الناظرين فيها إلى الغاية التي لا غاية فوقها وتهذيب الاصطلاحات العلمية جعل لكل فن في الحياة الاجتماعية رجالاً يرجع اليهم فيه واوضاعاً يستفاد منها بالتعليم . وكما يحتاج تعليم الصنائع إلى معلم فكذلك يحتاج طالب العلم إلى استاذ يأخذ علمه عنه ويكسب طريقته منه . إذن فالتعليم للعلم ضروري في العمران البشري ولكن ما هي الطرق التي ينبغي اتباعها في تعليم العلوم ؟ يقسم ابن خلدون العلوم إلى قسمين : قسم مقصود بالذات كالشرعيات من الفقه وعلم الكلام ، وكالطبيعات والالهيات

من الفلسفة . وعلوم آليہ هي وسيلة لهذه العلوم كالعربية والمنطق وغيرها . ويقول ان هذه العلوم الآليہ لا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لأن توسع النظر فيها عائق عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات . فاذا أضاع المتعلم عمره في تحصيل النحو شغله ذلك عن اكتساب ملكة اللغة . فيجب على المعلمين لهذه العلوم الآليہ أن لا يتوسعوا فيها لأن إضاعة الوقت في الوسائل مانعة من الظفر بالمقاصد .

وقد انتقد ابن خلدون طرق التعليم المتبعة في زمانه ووضع بعض القواعد التهذيبية التي تدل على سعة فهمه وواسع علمه فمنها :

أ - الشدة على المعلمين مضره بهم ، لأنها تبعثهم على بغض الأستاذ والعلم معاً . وتحملهم على الكسل والكذب والخبث فإن المذهب الذي يخزن تلاميذه يميت أذهانهم . وكل أمة وقعت في قبضة القهر كسلت نفوس أفرادها عن اكتساب الفضائل ، واقتبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها . فتهذيب الأطفال بالقرب والملاينة خير من إرهاب نفوسهم

وأجسادهم بالعسف والضرب .

٢- إن تلقين العلوم للمتعلمين يجب أن يكون على التدرج شيئاً فشيئاً وقليلًا قليلًا . وهذه أحدث طريقة في التهذيب الحديث ، لأن العلوم التي تلقن للأطفال يجب أن تكون على قدر مداركهم واستعداداتهم وهذا ما نسميه اليوم بالانتقال التدريجي من السهل الى الصعب . وقد أشار ابن خلدون إلى ضرورة التكرار في اكتساب الملكات العلمية وقال : يكون المتعلم أول مرة عاجزاً عن فهم الأمور الكلية ، فلا يدرك الأمور إلا على سبيل التقريب وبالأمثال الحسية . ويسمى ذلك اليوم بتدرج المتعلم من المحسوس الى المجرد ، لأنك اذا القيت على المتعلم الغايات قبل البدايات ، وهو عاجز عن الفهم والوعي ، حسب ذلك من صعوبة العلم فتكاسل عنه وانحرف .

٣- إن بفريق المجالس وتقطيع ما بينها بأوقات طويلة ذريعة إلى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها عن بعض ، فيعسر حصول الملكة بفريق التكرار لأن الملكات

إنما تحصل بتتابع الفعل .

٤- ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علما معاً . فانه حينئذ قل أب يظفر بواحد منهما .

٥- ومنها ان كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل

٦- ومنها ان كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم .

٧- وخير طريقة في اكتساب العلوم أن يتوجه الانسان بفكره الطبيعي وإلهامه الى المطلوب ، فيلوح له بأسرع من لمح البصر . وفحول النظر يحصلون على المطالب في العلوم بدون صناعة المنطق والألفاظ . وذلك بالتعرض لرحمة الله وإلهامه . ولا بد للمتعلم من مجاوزة خجب الألفاظ واشراك الأدلة والتخلص من غمرة المناقشات والجدل والشبهات الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطر عليه ، حتي تشرق عليه أنوار الفتح ويظفر بالمطلوب . وهذه الفكرة

التهديبية هي خير ما جاء في المقدمة لأنها تشير إلى ضرورة اتباع الحدس في التربية والتعليم . والتربية الحدسية هي آخر ما انتهى إليه علماء التربية في العصر الحاضر

وقد انتقد ابن خلدون عادة شائعة في زمانه تقضي بالابتداء بتعلم القرآن وحفظه ، ظناً من أصحابها أن تعلم القرآن خير واسطة لتعلم اللغة فيرى ابن خلدون أن الحق على عكس ذلك ، لأن الطفل لا يفهم ما يقرأ وخير للمعلمين ألا يبدأوا بتدريس القرآن إلا عندما يصبح الطفل قادراً على التفكير .

واللغة التي يجب التدريس فيها هي اللغة الأصلية لأن الذين يدرسون بلغة غير لغتهم لا يتوصلون إلى إتقان اللغة الأجنبية ولا إلى إتقان لغتهم الأصلية .

فها أنت ترى أن أكثر هذه الآراء التي جاء بها ابن خلدون تذكرنا بأساطين التربية الحديثة . ومع أن مسائل التربية التي وردت في المقدمة غير مقصودة بالذات ، فإن هذه الأفكار التي لخصناها ندل دلالة واضحة على ما لابن خلدون

من الأفكار الصائبة والأبصار النافذة في فهم فلسفة التهذيب
وأصول التشقيف .

٥ - نظرياته في التاريخ

آ - علم العمران

لم يكن ابن خلدون مخطئاً في دعواه بأنه قد أسس في
مقدمته علماً جديداً لم يكن معروفاً قبله . فإنه ، حقاً ، أول
من جعل من العمران البشري والاجتماع الانساني موضوعاً
مستقلاً بذاته يبحث في العمران وما يعرض له من احوال
على منهاج مقرر .

واليك ما تشتمل عليه المقدمة من مباحث :

- (١) مدخل في موضوع التاريخ وغايته ومناهجه .
- (٢) في ضرورة الاجتماع الانساني وتأثير الأقليم
والمحيط في احوال البشر واخلاقهم .

(٣) في حياة البدو كأول مرحلة لتطور الامم

(٤) في الدولة وماهيتها ونشأتها وانواعها واسباب

تقدمها وانقراضها

(٥) في المدن وحياة الحضارة كآخر مرحلة لتطور

ال عمران .

(٦) في الحياة الاقتصادية من معاش وكسب وصنائع

(٧) في المعرفة عامة والعلوم وتقسيمها .

من تدقيق هذه المباحث نرى بأن مقدمة ابن

خلدون ليست عبارة عن ملاحظات مقتصرة على مجرى

التاريخ ومشاهدات عارضة عن حياة الامم كما هي الحال

عند غيره من فلاسفة التاريخ القدماء والمتأخرين بل

أنها « علم مستقل بذاته » ذو موضوع خاص وهو العمران

البشري والاجتماع الانساني وذو مسائل وهي يان ما

يلحقه من العوارض والمسائل لذاته واحدة بعد اخرى

« وهذا شأن كل علم من العلوم . »

ب - . التاريخ كعلم

يستند علم العمران في بحثه ، في الدرجة الاولى ، الى

المعلومات التي ينقلها الينا التاريخ عن تطور البشر .

وهذه المعلومات لا يمكن الاعتماد عليها الا اذا كانت لها قيمة واقعية : لذلك كانت مساعي ابن خلدون متجهة قبل كل شيء الى انتقاد التاريخ من المغالط والاساطير السائدة ثم جعله علماً حقيقياً يساعدنا على النظر والتحقيق ومعرفة الوقائع واسبابها بصورة صحيحة دقيقة .

وقد انتقد ابن خلدون بشدة المؤرخين القدماء وأظهر فساد البحث عندهم وطلب من علماء التاريخ أن لا يعتمدوا على مجرد النقل بل أن « يحكموا اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران وان يقيسوا الامور بعضها مع بعض ويمثلوا بين الحاضر والغائب » .

بذلك كان يريد ابن خلدون أن يرفع التاريخ الى مصاف العلوم العقلية المثبتة . فجعل موضوعه لا يقتصر كما في السابق على الاخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى « بل يشتمل على كل مظاهر العمران والاجتماع البشري فيبحث عن كافة الامم مهما كانت درجة حضارتها ويصف جميع احوالها وامورها لا

السياسية والحرية فقط، بل الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والدينية أيضاً .

ج - . العوامل المؤثرة في التاريخ

ويطلب ابن خلدون ان لا يكتفي علم التاريخ بسرد الحوادث الماضية سرداً مجرداً ، بل ان يسعى لتعليل الوقائع ومعرفة اسبابها والنفوذ الى العوامل المؤثرة فيها .

وقد حاول ابن خلدون ان يكشف لنا عن هذه العوامل الطبيعية والاجتماعية الفعالة التي تؤثر في مجرى التاريخ العام وفي تطور حياة الامم . فذكر لنا تأثير المحيط والاقليم والوضع الجغرافي في احوال الامم وطبائعها وتطورها . ثم تعرض الى اهمية الاقتصاد في مجرى التاريخ قائل بأن : « اختلاف الأجيال في احوالهم انما هو باختلاف محلهم من المعاش . » وهكذا نراه قد سبق (كارل ماركس) الى الفكرة الاساسية التي تقوم عليها نظرية « المادية التاريخية » على ان القوة المؤثرة الحقيقية في التاريخ هي على رأي ابن خلدون ، العصبية قبل كل شيء ومعناها الإتحاد والإلتحام .

أي الرابطة الاجتماعية . وهي تشبه فكرة « الفضيلة Virtù » عند (ماكيافلي) .

وكذلك يذكر ابن خلدون الدين بين العوامل المؤثرة في تطور الأمم بينما نراه لا يعترف للشخصيات الكبيرة بالمقدرة على تغيير مجرى التاريخ بل يعتبرها تابعة لتأثير المحيط والظروف لا يمكن ان تنجح في مهمتها الا بالسير مع اتجاه التطور العام .

د . د - مامية التطور التاريخي وقوانينه

يرجع الفضل الى ابن خلدون بأنه سبق الجميع الى ملاحظة التطور التاريخي العام فقام يطلب من المؤرخ ان لا يغفل عن « تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل العصور ومرور الايام » . وقائلاً بأن هذا التبدل يحدث بصورة تدريجية ثابتة . ثم يعتقد ابن خلدون بأن هذا التطور يجري حسب قانون معين تقتضيه طبائع الاحوال في ذاتها وهذا هو التطور بالمعنى الحديث .

يقول ابن خلدون : بأن « الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة » ويدعي بأن هذه الأطوار طبيعية . ويقصد بذلك أنها « أمور لا تبدل » تحدث بالضرورة وحسب قوانين معينة ثابتة .

ويقرر ابن خلدون بأن التطور التاريخي تابع لقانون الأجيال الثلاثة الذي يقول بأن الأمم يبتدىء تطورها التاريخي في حالة البداوة وهي قوية العصبية . متصفة بالشجاعة والنشاط والحياة الجديدة المتدفقة .

ثم ينتقل الجيل الثاني بعد تأسيس الملك وفتح الأمصار إلى دور الحضارة فتزخر المدينة وتنتشر العلوم والصنائع . وأخيراً تسقط الأمة في الجيل الثالث في الترف والبذخ فتزول منها العصبية ويسارع اليها الاضمحلال .

إن نظرية ابن خلدون في التاريخ يمكن أن نسمي « طبيعية » . فإنها تقول بوجود قانون طبيعي عام يسير عليه الأمم في تطورها مثل المخلوقات الأخرى ، مجتازة أدواراً طبيعية معينة لا محيد عنها :

كذود القز ينسج ثم يفنى بمرکز نسجه في الانعكاس
٥ - نظرياته في الاجتماع

٠ - علم الاجتماع

لما جعل ابن خلدون موضوع علم التاريخ يشمل قبل
كل شيء أحوال الاجتماع الانساني وطبيعة العمران كان، من
الطبيعي أن يبحث أيضاً في ماهية الاجتماع نفسه وظواهره .
وهكذا نرى المقدمة مفصلة بكثير من المباحث الاجتماعية
التي لم يسبق إليها أحد . وليس من فرق بين علم العمران
الذي وضعه ابن خلدون وبين علم الاجتماع الحديث إلا من
حيث تحديد الموضوع واقتصاره على المسائل الاجتماعية البحتة .
على أن المهم في مقدمة ابن خلدون ، ليس في الحقيقة ،
معالجة المسائل الاجتماعية نفسها ، بل إنما هو اتباعه الطريقة
الاجتماعية في مباحثه العمرانية والتاريخية . فانه كان يسعى
دائماً لتعليل جميع ما يحدث في حياة الأمم من أحوال كظواهر
اجتماعية . هكذا كان ينظر الى الدولة والخلافة بل والدين .
أيضاً ويقول بتطور أشكالها حسب تبدل الظروف الاجتماعية .

ب . - العصبية

يرجع ابن خلدون السبب في الاجتماع الانساني قبل كل شيء إلى فكرة العصبية التي لا يقتصر معناها على رابطة الدم واللحم بل يشمل أيضاً الالتحام بالعشرة والمراقبة وطول الممارسة والصحة بالمربي والرضاع وسائر احوال الموت والحياة . فهي العامل النفسي الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية في نشأتها وتطوراتها . وحسب ماهية العصبية ودرجتها تختلف الظواهر الاجتماعية .

ج . - التقليد

ومن المسائل الاجتماعية - النفسية المهمة التي يلاحظها ابن خلدون نذكر تأثير التقليد في الحياة الاجتماعية وانتقال العادات والطباع بين الأجيال والأمم المختلفة . وهو يعلل التقليد بميل النفس الى اعتقاد الكمال فيمن تنقاد اليه كما بين الأبناء وآبائهم والتلاميذ وأساتذتهم . ولعل ابن خلدون أول من عرف أهمية التقليد في الحياة الاجتماعية وخاول شرحه من الوجهة النفسية كما فعل مؤخراً الاجتماعي الافرنسي

الشهير (غبريل تارد) في كتابه (قوانين التقليد) .
د . د . - الطبقات الاجتماعية

ومما يسترعي شديد الانتباه أن يعهد ابن خلدون في بحثه عن احوال المعاش الى تقسيم السكان الى طبقات حسب مكانتها الاقتصادية . وهو يشبه الاشتراكيين في قوله بأن « الطبقات تسعى لاستثمار بعضها بعضاً استناداً الى ما لها من السلطة الاجتماعية والسياسية . فإن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة او اقليم لها قدرة على من دونها من الطباق والجاه داخل على الناس في جميع ابواب المعاش فاذا كانت الجاه متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك . . »

ومثل هذه المباحث الاجتماعية الطريفة التي لا تخلو من دقة المشاهدة وعمق النظر كثيرة في مقدمة ابن خلدون فالشرق يفاخر حقاً بهذا الفيلسوف الاثباتي الذي وضع الأسس العلمية لفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع الحديث .

الفلسفة الكونية

١. - ترتيب الكون

اعلم ارشدنا الله واياك انا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها، على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وابتداً من ذلك بالعالم المحسوس الجسماني، واولا عالم العناصر (١) المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الارض الى الماء ثم الى الهواء ثم الى النار متصلاً بعضها ببعض، وكل واحد منها مستعد الى ان يستحيل الى ما يليه صاعداً وهابطاً، ويستحيل بعض الاوقات. والصاعد منها الطف بما قبله الى ان ينتهي الى عالم الافلاك، وهو الطف من الكل، على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها الا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم الى معرفة مقاديرها واوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها : ثم انظر الى عالم التكوين كيف (٢) ابتداً من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج، آخر افق المعادن متصل باول افق النبات مثل الحشائش وما لا يذر له، وآخر افق النبات مثل النخل والكرم متصل باول افق الحيوان مثل الخبز والصدف ولم يوجد لهما الا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات ان آخر افق منها

(١) العناصر اربعة وهي الارض والهواء والنار والماء

(٢) يراد بالذات الحقيقة او مفهوم الشيء او ما قام بذاته والذات

هو النفس ايضاً .

مستعد بالاستعداد القريب لان يصير اول افق الذي بعده .
واتسع عالم الحيوان وتعددت انواعه وانتهى في تدريج التكوين
الى الانسان صاحب الفكر والروية ترتفع اليه من عالم القردة (١)
الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته الى الروية والفكر
بالفعل وكان ذلك اول افق من الانسان بعده وهذا غاية شهودنا .
ثم انا نجد في العوالم على اختلافها آثاراً متنوعة في
عالم الحس آثار من حركات الافلاك والعناصر، وفي عالم التكوين
آثار من حركة النمو والادراك تشهد كلها بان لها مؤثراً
مباشراً للاجسام فهو روحاني، ويتصل بالمكونات لوجوب اتصال
هذا العالم في وجودها وذلك هو النفس المدركة والحركة ولا بد
فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الادراك والحركة ويتصل بها
ايضاً ويكون ذاته ادراكاً صرفاً وتعقلاً محضاً . وهو عالم الملائكة
فوجب من ذلك ان يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية
الى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الاوقات
في لحظة من اللحظات . وذلك بعد ان تكمل ذاتها الروحانية بالفعل
كما نذكره بعد . ويكون لها اتصال بالافق الذي بعدها شأن
الموجودات المرتبة كما قدمناه فلها في الاتصال جهتا العلو والسفل،
هي متصلة بالبدن من اسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي
تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الاعلى
منها بافق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية . فان
عالم الحوادث موجود في تعقلائهم من غير زمان وهذا على ما

(١) نقلا عن طبعة باريس لان النسخ الشرقية كلها قلبت هذه الكلمة

قدمناه من الترتيب المحكم في الوجود باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض .
ثم ان هذه النفس الانسانية غائبة عن العيان وآثارها
ظاهرة في البدن، فكانه وجميع اجزائه مجتمعة ومفترقة الات للنفس
ولقواها : اما الفاعلية فالبطش باليد والمشي بالرجل والكلام
باللسان والحركة الكلية بالبدن متنافعا . واما المدركة واما
كانت قوى الادراك مرتبة ومرتقة الى القوة العليا منها ومن
المفكرة التي يعبر عنها بالناطقة فقوى الحس الظاهرة بآلاته من
السمع والبصر وسائرهما يرتقي الى الباطن واوله الحس المشترك
وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملبوسة وغيرها
في حالة واحدة . وبذلك فارقت قوة الحس الظاهر ، لان المحسوسات
لا تزدهم عليها في الوقت الواحد ثم يؤديه الحس المشترك الى
الخيال وهي قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرداً
عن المواد الخارجة فقط . وآلة هاتين القوتين في تصريفهما
البطن الاول من الدماغ ، مقدمه للاولى ومؤخره للثانية . ثم
يرتقي الخيال الى الواهمة والحافظة . فالواهمة لادراك المعاني
المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الاب
واقتراس الذئب . والحافظة لا يداع المدركات كلها متخيلة وغير
متخيلة وهي لها كالحزاة تحفظها لوقت الحاجة اليها . وآلة هاتين
القوتين في تصريفهما البطن المؤخر من الدماغ اوله للاولى
ومؤخره للآخرى . ثم ترتقي جميعها الى قوة الفكر وآلة البطن
الايوسط من الدماغ . وهي القوة التي يقع بها حركة الروية
والتوجه نحو التعقل ، فتحرك النفس بها دائماً لما ركب فيها من
النزوع للتخلص من درك القوة والاستعداد الذي للبشرية ، وتخرج

الى الفعل في تعقلها متشبهة ، الملا الأعلى الروحاني وتصير في اول مراتب الروحانيات في ادراكها بغير الآلات الجسمية . فهي متحركة دائماً ومتوجهة نحو ذلك وقد تنسلخ بالكلية من البشرية وروحانيتها الى الملكية من الاقلى الأعلى من غير اكتساب بل بما جعل الله فيها من الجبلة والفطرة الاولى في ذلك .

٢. — النفوس البشرية

والنفوس البشرية على ثلاثة اصناف : صنف عاجز بالطبع عن الوصول الى الادراك الروحاني فينقطع بالحركة الى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وترتيب المعاني من المحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصويرية والتصديقية (١) التي للفكر في البدن وكلها خيالي منحصر نطاقه اذ هو من جهة مبدئه ينتهي الى الاوليات ولا يتجاوزها وان فسد فسد ما بعدها وهذا هو في الاغلب نطاق الادراك البشري الجسماني واليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ اقدمهم . — وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والادراك الذي لا يفتقر الى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك فيتسع نطاق ادراكه عن الاوليات التي هي نطاق الادراك الاول البشري ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية وهي وجدان كلها لانطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها وهذه مدارك العلماء الاولياء اهل العلوم الدنية والمعارف الربانية وهي الحاصلة بعد الموت لاهل السعادة في البرزخ .

(١) العلم اما تصور للباهيات ومعني به إدراك ساذج من غير حكم معه واما تصديق اي حكم بثبوت أمر لامر

وصنف مفسور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها وروحانياتها الى الملائكة من الافق الاعلى ليصير في لمحظة من اللحظات ملكا بالفعل ويحصل له شهود الملائكة الاعلى في افقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الالهي في تلك اللحظة . وهؤلاء الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللحظة وهي حالة الوحي فطرة فطرهم الله عاقلين وجلة صورهم فيها ونزهمهم عن موانع البدن وعوائقه ماداموا ملاسين لها بالبشرية بما ركب في غرائزهم من القصد والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة وركز في طبائعهم رغبة في العبادة تكشف بتلك الوجهة وتسيغ نحوها فهم يتوجهون الى ذلك الافق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاؤوا بتلك الفطرة التي فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا في ذلك الملائكة الاعلى ما يتلقونه وعاجوا به على المدارك البشرية منزلا في قواها لحكمة التبليغ للعباد فتارة يسمع دويا كأنه رمز من الكلام ياخذ منه المعنى الذي اتى اليه فلا ينقضى الدوي الا وقد وعاه وفهمه وتسارة يتمثل له الملك الذي يلقي اليه رجلا فيكلمه ويعي ما يقوله والتاقي من الملك والرجوع الى المدارك البشرية وفهمه ما اتى عليه فله كأنه في لحظة واحدة بل اقرب من لمح البصر لانه ليس في زمان بل كلها تقع جميعا فيظهر كأنها سريعة ولذلك سميت وحيا لان الوحي في اللغة الاسراع .

٣ — تحليل الرؤيا

واما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحظة من صور الواقعات فانها عندما تكون روحانية تكون صور

الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها، وتصير روحانية بان تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية . وقد يقع لها ذلك لمحبة بسبب النوم كما تذكر فتقتبس بها علم ما تشرف اليه من الامور المستقبلية وتعود به الى مداركها فان كان ذلك الاقتباس ضعيفا وغير جلي بالمحاكاة والمثال في الخيال لتخلطه فيحتاج من اجل هذه المحاكاة الى التعبير وقد يكون الاقتباس قويا يستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج الى تعبير لخلوصه من المثال والخيال . والسبب في وقوع هذه اللوحة للنفس انها ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلا محضا ويكمل وجودها بالفعل فتكون حينئذ ذاتا روحانية مدركة بغير شيء من الالات البدنية الا ان نوعها في الروحانيات دون نوع الملائكة اهل الافق الاعلى الذين لم يستكملوا ذواتهم بشيء من مدارك البدن ولا غيره فهذا الاستعداد حاصل لها مادامت في البدن ومنه خاص كالذي للاولياء ومنه عام للبشر على العموم وهو امر الرؤيا . واما الذي للانبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية الى الملكية المحضة التي هي اعلى الروحانيات ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكررا في حالات الوحي وهو عندما يعرج على المدارك البدنية ويقع فيها ما يقع من الادراك شيئا بحال النوم شيئا بينا وان كان حال النوم ادون منه بكثير فلاجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بانها جزؤ من ستة واربعين جزءا من النبوة وفي رواية ثلاثة واربعين وفي رواية سبعين وليس العدد في جميعها متمصودا بالذات وانما المراد الكثرة .

.

واذا تبين لك هذا بما ذكرناه أولا علمت ان معنى هذا الجزء نسبة الاستعداد الاول الشامل للبشر الى الاستعداد القريب الخاص بصنف الانبياء الفطري لهم صلوات الله عليهم اذ هو الاستعداد البعيد وان كان عاما في البشر ومعه عوائق وموانع كثيرة من حصوله بالفعل . ومن اعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جبلي لهم فتعرض النفس عند ارتفاعه الى معرفة ما تتشوف اليه في عالم الحق فتدرك في بعض الاحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب . ولذلك جعلها الشارع من المبشرات فقال لم يبق من النبوة الا المبشرات قالوا وما المبشرات يا رسول الله قال الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح او ترى له .

واما سبب ارتفاع حجاب الحواس بالنوم فعلى ما اصفه لك : وذلك ان النفس الناطقة انها ادراكها وافعالها بالروح الحيواني الجسماني وهو بخار لطيف مركزه بالتجويف الايسر من القلب على ما في كتب التشريح لجالينوس وغيره وينبعث مع الدم في الشريانات والعروق فيعطى الحس والحركة وسائر الافعال البدنية ويرتفع لطيفه الى الدماغ فيعدل من برده وتتم افعال القوى التي في بطونه . فالنفس الناطقة انها تدرك وتعقل بهذا الروح البخاري وهي متعلقة به لما اقتضته حكمة التكوين في ان اللطيف لا يؤثر في الكثيف، ولما لطف هذا الروح الحيواني من بين المواد البدنية صار محلا لاثار الذات المبينة له في جسمانيته وهي النفس الناطقة وصارت آثارها حاصلة في البدن بواسطة . وقد كنا قدما ان ادراكها على نوعين : ادراك بالظاهر وهو بالحواس

الخمس وادراك بالباطن وهو بالقوى الدماغية وان هذا الادراك كله صارف لها عن ادراكها ما فوقها من ذواتها الروحانية التي هي مستعدة له بالفطرة . ولما كانت الحواس الظاهرة جسمانية كانت معرضة للوسن والفشل بما يدركها من التعب والكلال وتغشى الروح بكثرة التصرف تخاف الله لها طلب الاستجمام (١) لتجرد الادراك على الصورة الكاملة وانما يكون ذلك بالانخاس (٢) الروح الحيواني من الحواس الظاهرة كلها، ورجوعه الى الحس الباطن ويعين على ذلك ما يغشى البدن من البرد بالليل فتطلب الحرارة الغريزية اعماق البدن وتذهب من ظاهره الى باطنه فتكون مشبعة مركها، وهو الروح الحيواني، الى الباطن . ولذلك كان النوم للبشر في الغالب انما هو بالليل فاذا انخس الروح عن الحواس الظاهرة ورجع الى القوى الباطنة وخفت عن النفس شواغل الحس وموانعه ورجعت الى الصورة التي في الحافظة تمثل منها بالتركيب والتحليل صور خيالية واكثر ما تكون معتادة لانها منتزعة من المدركات المتعاضدة قريبا ثم ينزلها الحس المشترك الذي هو جامع الحواس الظاهرة فيدركها على انحاء الحواس الخمس الظاهرة . وربما التفتت النفس لفته الى ذاتها الروحانية مع منازعتها القوى الباطنية فتدرك بادراكها الروحاني لانها مفطورة عليه وتقتبس من صور الاشياء التي صارت متعلقة في ذاتها حينئذ ثم ياخذ الخيال تلك الصور المدركة فيمثلها بالحقيقة او المحاكاة في القوالب المعهودة . والمحاكاة من هذه هي المحتاجة للتعبير وتصرفها بالتركيب والتحليل في صور الحافظة

(١) الاستجمام تجمع الفكر وحصره (٢) الانخاس الانقباض والتأخر

قبل ان تدرك من تلك اللحظة ما تدركه هي اضغاث احلام .
(من فصل : حقيقه البؤة والكهانة والرؤيا وشأن
العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب .)

٤ . - انتقال الالوان من طور الى طور

[يتعرض ابن خلدون في فصل (انكار ثمرة الكيمياء)
الى البرهان على عدم امكان انقلاب المعادن بعضها الى بعض
بالطرق التي يستعملها اصحاب هذه الصناعة . فيذكر مذاهب
علماء الطبيعة في ذلك وياتي برأي الفارابي القائل ان الانواع
واحدة وان الاختلاف بينها إنما هو بالكيفيات ثم يذكر رأي
ابن سينا القائل بانها انواع متباينة مختلفة بالفصول وكان الفارابي
يبنى على مذهبه هذا امكان انقلاب بعض الانواع الى بعض بينها ابن سينا
ينكر ذلك ولا بن خلدون رد على اصحاب هذه الصناعة يشرحه كمايلي]
قال : ان حاصل علاج (اصحاب هذه الصناعة) انهم بعد
الوقوف على المادة المستعدة بالاستعداد الاول يحملونها موضوعا
ويحاذون في تديرها وعلاجها تدبير الطبيعة في الجسم المعدني
حتى احالته ذهباً او فضة ويضعفون القوى الفاعلة والمنفعة ليم في
زمان اقصر لانه تبين في موضعه ان مضاعفة قوة الفاعل تنقص من
زمن فعله وتبين ان الذهب انما يتم كونه في معدنه بعد الف
وثمانين من السنين ، دورة الشمس الكبرى ، فاذا تضاعفت القوى
والكيفيات في العلاج كان زمن كونه اقصر من ذلك ضرورة
على ما قلناه او يتحرون بعلاجهم ذلك حصول صورة مزاجية
لتلك المادة ، تصيرها كالخيرة فتفعل في الجسم المعالج الافاعيل المطلوبة

في احواله وذلك هو الاكسير على ما تقدم .
واعلم ان كل متكون من المولدات العنصرية فلا بد فيه
من اجتماع العناصر الاربعة على نسبة متفاوتة . اذ لو كانت
متكافئة في النسبة لما تم أمواجها فلا بد من الجزء الغالب على
الكل ولا بد في كل مخرج من المولدات من حرارة غريزية هي
الفاعلة لكونه ، الحافظة لصورته ثم كل متكون في زمان فلا بد من
اختلاف اطواره وانتقاله في زمن التكوين من طور الى طور
حتى ينتهي الى غايته . وانظر شأن الانسان في طور النطفة ثم
العلاقة ثم المضغة ثم التصوير ثم الجنين ثم المولود ثم الرضيع
ثم ثم الى نهائيه . ونسب الاجزاء في كل طور تختلف في
مقاديرها وكيفياتها ، والا لكان الطور بعينه الاول هو الآخر
وكذا الحرارة الغريزية في كل طور مخالفة لها في الطور الآخر
فانظر الى الذهب ما يكون له في معدنه من الاطوار منذ الف
سنة وثمانين وما ينتقل فيه من الاحوال فيحتاج صاحب الكيمياء
الى ان يساق فعل الطبيعة في المعدن ويحاذيه بتديره وعلاجه
الى ان يتم . ومن شرط الصناعة ابداً تصور ما يقصد اليه بالصناعة
فن الامثال السائرة للحكام اول العمل اخر الفكرة واخر الفكرة اول
العمل فلا بد من تصور هذه الحالات للذهب في احواله المتعددة
ونسبها المتفاوتة في كل طور واختلاف الحار الغريزي عند
اختلافها ومقدار الزمان في كل طور وما ينوب عنه من مقدار
القوى المضاعفة ويقوم مقامه حتى يحاذي بذلك كله فعل الطبيعة
في المعدن او تعد لبعض المواد صورة مزاجية تكون كصورة
الخبرة للخبز وتعمل في هذه المادة بالمناسبة لقواها ومقاديرها

وهذه كلها إنما يحصرها العلم المحيط ، والعلوم البشرية قاصرة عن ذلك . وإنما حال من يدعي حصوله على الذهب بهذه الصنعة بمثابة من يدعي بالصنعة تخليق انسان من المني ونحن إذا سلينا له الاحاطة باجزائه ونسبته واطواره وكيفية تخليقه في رحمه وعلم ذلك علماً محصلاً بتفاصيله حتى لا يشذ منه شيء عن علمه سلينا له تخليق هذا الانسان وأنى له ذلك .

ولتقرب هذا البرهان بالاختصار ليسهل فهمه فنقول حاصل صناعة الكيمياء وما يدعونه بهذا التدبير أنه مساوقة (١) الطبيعة المعدنية بالفعل الصناعي ومحاذاتها به الى ان يتم كون الجسم المعدني أو تخليق مادة بقوى وافعال وصورة مزاجية تفعل في الجسم فعلاً طبعياً فتصيره وتقلبه الى صورتها . والفعل الصناعي مسبق بتصورات احوال الطبيعة المعدنية التي يقصد مساوقتها او محاذاتها او فعل المادة ذات القوى فيها تصوراً مفصلاً واحدة بعد اخرى وتلك الاحوال لا نهاية لها والعلم البشري عاجز عن الاجاطة بما دونها وهو بمثابة من يقصد تخليق انسان او حيوان او نبات . هذا محصل هذا البرهان وهو اوثق ما علمته وليست الاستحالة فيه من جهة الفصول كما رأيت ولا من الطبيعة إنما هو من تعذر الاحاطة وقصور البشر عنها . وما ذكره ابن سينا بمعزل عن ذلك وله وجه آخر في الاستحالة من جهة غايته وذلك ان حكمة الله في المجربين وندورهما انهما قيم لكاسب الناس وتمعولاتهم فلو حصل عليهما بالصنعة لبطلت حكمة الله في ذلك وكثر وجودهما حتى لا يحصل أحد من

(١) المساوقة هي الاتحاد في المفهوم

اقتنائهما على شيء . وله وجه آخر من الاستحالة ايضاً وهو ان الطبيعة لا تترك اقرب الطرق في افعالها وقرتكب الاعوص والابعد . فلو كان هذا الطريق الصناعي الذي يزعمون انه صحيح وانه اقرب من طريق الطبيعة في معدنها واقل زماناً لما تركته الطبيعة الى طريقها الذي سلكته في كون الفضة والذهب وتخليقهما



نطاق العقل

١ - السببية

ان الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات او من الافعال البشرية او الحيوانية فلا بد لها من اسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنهما يتم كونه وكل واحد من هذه الاسباب حادث ايضاً فلا بد له من اسباب اخر. ولا تزال تلك الاسباب مرتقية حتى تنتهي الى مسبب الاسباب وموجدوها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو. وتلك الاسباب في ارتقائها تنفسح وتتضاعف طويلاً وعرضاً وبحار العقل في ادراكها وتعييدها فاذا لا يحصرها إلا العلم المحيط بها. الافعال البشرية والحيوانية فان من جملة اسبابها في الشاهد القصد والارادات، اذ لا يتم كون الفعل الا بارادته والقصد اليه. والقصد والارادات امور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يثلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي اسباب قصد الفعل. وقد تكون اسباب تلك التصورات تصورات اخرى وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلم احد على مبادئ الامور النفسانية، ولا على ترتيبها، انما هي اشياء يلقها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً. والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها وانما يحيط غلباً في الغالب بالاسباب التي هي

طبيعية ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب ، لان الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها . واما التصورات فنطاقها اوسع من النفس لانها للعقل الذي هو فوق طور النفس فلا تدرك الكثير منها فضلا عن الاحاطة .

.....
.....

وايضاً فوجه تأثير هذه الاسباب في الكثير من مسياتها مجهول لانها انما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد الى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة

٢٠٠ - نطاق العقل

واعلم ان الوجود عند كل مدرك في بادي رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والامر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه . الا ترى الاصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الاربع والمعقولات ويسقط من الوجود عنده صنف المسمرعات وكذلك الاعمى ايضاً يسقط عنده صنف المرئيات ولولا ما يردهم الى ذلك تقليد الاباء والمشيخة من اهل عصرهم والكافة لما اقرؤا به لكنهم يتبعون الكافة في اثبات هذه الاصناف لا بمقتضى فطرهم وطبيعة ادراكهم ولوسئل الحيوان الاعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية فاذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الادراك غير مدركاتنا لان ادراكاتنا مخلوقة

محدثه وخلق الله اكبر من خالق الناس والحصر مجهول والوجود اوسع نطاقاً من ذلك والله من وراءهم محيط . فانهم ادراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما امرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو احرص على سعادتك واعلم بما ينفعك لانه من طور فوق ادراكك ومن نطاق اوسع من نطاق عقلك .

وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح فاحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والاخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع في محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع ان يزن به الجبال . وهذا لا يدرك على ان الميزان في احكامه غير صادق ، لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له ان يحيط بالله وبصفاته ، فانه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه وتفتن في هذا الغلط من يدم العقل على السمع في امثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه فقد تبين لك الحق من ذلك . واذا تبين ذلك فلعل الاسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق ادراكنا ووجودنا خرجت عن ان تكون مدركة فيفضل العقل في يدهم الاوهام ومحار وينقطع . فاذن التوحيد هو المعجز عن ادراك الاسباب وكيفيات تأثيرها وتقويض ذلك الى خالقها المحيط بها ، إذ لا قاعل غيره ولها ترتقي اليه وترجع الى قدرته وعلمنا به انما هو من حيث صدورنا عنه ، وهذا معنى ما نقل عن بعض الصديقين المعجز عن الادراك ادراك .

٣ . - العلم والعمل .

ثم أن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الايمان فقط الذي هو تصديق حكيم فان ذلك من حديث النفس وإنما الكمال فيه حصول ضفة منه تتكيف بها النفس بما ان المطلوب من الاعمال والعبادات ايضاً حصول ملكة الطاعة والانتقياد وتفرغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المرید السالك ربانياً . والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف . وشرحه ان كثيراً من الناس يعلم ان رحمة اليتيم والمسكين قربى الى الله تعالى مندوب اليها، ويقول بذلك ويعترف به، ويذكر مأخذه من الشريعة، وهو لو رأى يتيماً او مسكيناً من ابناء المستضعفين افر عنه واستنكف ان يباشره فضلاً عن التمسح عليه للرحمة وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة . فهذا انما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف (١) . ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بان رحمة المسكين قربى الى الله تعالى مقام آخر اعلى من الاول وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها، ففى رأى يتيماً او مسكيناً يادر اليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دفع عنه ثم يصدق عليه بما حضره من ذات يده وكذا عليك بالتوحيد مع اتصافك به . والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة وهو اوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف وليس الاتصاف بحاصل

(١) راجع الغزالي : المنقذ من الضلال القول في طريق الصوفية

عن مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة
فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق ويجيء العلم الثاني
النافع في الآخرة فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل
الجدوى والنفع وهذا علم أكثر النظائر والمطلوب إنما هو العلم
الحالي الناشئ عن العادة

.

فقد تبين لك من جميع ما قررناه ان المطلوب في التكليف
ظها حصول ملكة واسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري
للفس هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية وهو الذي تحصل به
السعادة وان ذلك سواء في التكليف القلبية والبدنية ويتفهم
منه ان الايمان الذي هو اصل التكليف وينبوعها هو بهذه
المثابة ذو مراتب اولها التصديق القلبي الموافق للسان واعلامها
حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل
مستولية على القلب فيستتبع الجوارح وتدرج في طاعتها جميع
التصرفات حتى تنخرط الافعال كلها في طاعة ذلك التصديق
الايماني وهذا ارفع مراتب الايمان وهو الايمان الكامل الذي
لا يقارن المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة اذ حصول الملكة
ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهج طرفة عين . قال
(صلعم) لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وفي حديث
هرقل لما سأل ابا سفيان بن حرب عن النبي (صلعم) واحواله
فقال في اصحابه هل يرتد احد منهم مسخطة لدينه قال لا قال

وكذلك الايمان حين تخالط بشاشته القلوب ومعناه ان ملكة
 الايمان اذا استقرت عسر على النفس مخالفتها شأن الملكات اذا
 استقرت فانها تحصل بمثابة الجبل والفطرة وهذه هي المرتبة
 العالية من الايمان وهي في المرتبة الثانية من العصمة لان
 العصمة واجبة للانبياء وجوبا سابقاً وهذه حاصلة للمؤمنين
 حصولاً تابعاً لأعمالهم وتصديقهم وبهذه الملكة ورسوخها يقع
 التفاوت في الايمان كالذي يتلى عليك من اقاريل السلف وفي
 تراجم البخاري (رض) في باب الايمان كثير منه مثل ان
 الايمان قول وعمل ويزيد وينقص وان الصلاة والصيام
 من الايمان وان تطوع رمضان من الايمان والحياة من الايمان
 والمراد بهذا كله الايمان الكامل الذي اشرنا اليه والى ملكته وهو فعلي .

[من فصل علم الكلام]

٤. انتقاد المذهب الخيالي

[يتعرض ابن خلدون في فصل علم التصوف الى ذكر
 مذاهب الصوفية المختلفة وينتقد مذهب الوحدة المطلقة بصورة
 تدل على نزعتة الواقعية]

قال :

وذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة وهو
 رأي اغرب من الاول في تعقله وتقاريعه يزعمون فيه ان

الوجود له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها . والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها . ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر . ويولاهما وزيادة القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها في نفسها وكذلك القوى الانسانية مع الحيوانية ثم الفلك يتضمن القوة الانسانية وزيادة وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة لكل من غير تفصيل هي القوة الالهية التي أنبثت في جميع الموجودات كلية وجوئية وجمعها واحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة فلكل واحد من نفس الذات الالهية وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها كالانسانية مع الحيوانية الا ترى انها مندرجة فيها وكائنه بكونها ؟ فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع في كل موجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه وانما اوجبها عندهم الوهم والخيال .

والذي يظهر من كلام ابن دهقان في تقرير هذا المنصب أن حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما تقولاه الحكماء في الالوان من ان وجودها مشروط بالضوء فاذا عدم الضوء لم تكن الالوان موجودة بوجه . وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك

الحسي بل والموجودات المعقولة والمتوهمات أيضاً مشروطة بوجود المدرك العقلي فاذن الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري . فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود بل هو بسيط واحد فالحر والبرد والصلابة واللين بل والارض والماء والنار والسماء والكواكب انما وجدت لوجود الحواس المدركة لها لما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس في الوجود وانما هو في المدارك فقط فاذا قدت المدارك المفصلة فلا تفصيل انما هو ادراك واحد وهو (أنا) لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم فانه اذا نام وقد الحس الظاهر قد كل محسوس ، وهو في تلك الحالة . الا ما يفصله له الخيال ، قالوا فكذا اليقظان انما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري ولو قدر فقد مدركه فقد التفصيل وهذا هو معنى قولهم الموهم لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية .

هذا ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهمقان وهو في غاية السقوط لاننا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه واليه يقينا مع غيبته عن أعيننا وبوجود السماء المظلة والكواكب وسائر الاشياء الغائبة . والانسان قاطع بذلك ولا يكابر احد نفسه في اليقين مع ان المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون ان المرید (١) عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه الى التمييز بين الموجودات

(١) من اصطلاحات الصوفية وهو المتجرد عن ارادته

ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق (١) وهو مقام العارف المحقق ولا يد للمريد عندهم من عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لانه يخشى على المرید من وقوفه عندها فتخسر صفقته ...

[من فصل علم التصوف]

(١) الفرق ما نسب اليك والجمع ما سلب عنك ومعناه ان ما يكون كسباً للعبد من اقامة وظائف العبودية وما يليق باحوال البشرية فهو فرق وما يكون من قبل الحق من ابداء معان وابتداء لطف واحسان فهو جمع . (تعريفات الجرجاني) : فالفرق بداية الارادة والجمع نهايتها . فمقام الفرق حسب التعريفات دون مقام الجمع .

علم الكبرم والفلسفة

١ . — موضوع علم الكلام

اعلم ان الشارع لما امرنا بالايان بهذا الخالق الذي رد الافعال كلها اليه وافرده به بما قدمناه وعرفنا ان في هذا الايمان نجاتنا عند الموت اذا حضرنا لم يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود اذ ذلك متعذر على ادراكنا ومن فوق طورنا فكلفنا اولا اعتقاد^١ تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين والا لما صح أنه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير ثم تنزيهه عن صفات النقص والا لشابه المخلوقين^٢ ثم توحيد^٣ه بالايجاد والا لم يتم الخلق للتمانع ثم اعتقاد انه عالم قادر فذلك تتم الافعال وشاهد قضيته لكمال الاجاد (١) والخلق، ومريد والالم يخص شي من المخلوقات ومقدر لكل كائن والا فالارادة حادثة وأنه يعيدنا بعد الموت تكميلا لعنايته بالايجاد ولو كان لامر فان كان عبثا فهو للبقاء السرمدي بعد الموت . ثم اعتقاد بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد لاختلاف احواله بالشقاء

(١) في بعض النسخ ورد (الاتحاد) وهو خطأ لان المعنى لا يستقيم به والصحيح (الايجاد) كما في النسخ الاخرى

والسعادة وعدم معرفتنا بذلك وتعلم لطفه بنا في الايتاء بذلك وبيان
الطريقين وان الجنة للنعيم وجهنم للعذاب .

هذه اممات العقائد الايمانية معللة بأدلتها العقلية وادلتها
من الكتاب والسنة كثيرة وعن تلك الادلة اخذها السلف وارشد
اليها العلماء وحققها الائمة الا انه عرض بعد ذلك خلاف في
تفاصيل العقائد الكثر مشارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك الى الخصام
والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة الى النقل فحدث بذلك علم الكلام
ولنبين لك تفصيل هذا المجلد . وذلك ان القرآن ورد فيه
وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل
في آي كثيرة وهي سلوب كلها وصريحة في بابها فوجب الايمان
بها ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه ولام الصحابة
والتابعين تفسيرها على ظاهرها ثم وردت في القرآن آي اخرى
قليلة توهم التشبيه مرة في الذات واخرى في الصفات فاما السلف
فقبلوا ادلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها وعلموا استحالة
التشبيه وقضوا بان الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا
لمعناها يبحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم اقروها
كما جاءت اي آمنوا بانها من عند الله ولا تعرضوا لتأويلها ولا
لتفسيرها لجواز ان تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له
وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه
ففرق اشبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملا بظواهر
وردت بذلك فوقعوا بالتجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه
المطلق التي هي اكثر موارد واوضح دلالة لان معقولة الجسم

تقتضي النقص والافتقار وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق التي هي اكثر موارد واوضح دلالة اولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا عنها غنية وجمع بين الدليلين بتأويلهم ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كالأجسام ، وليس ذلك بدافع عنهم لانه قول متناقض وجمع بين نقي واثبات ، ان كان بالمعقولة واحدة من الجسم وان خالفوا بينهما وتقوا المعقولة المتعارفة فقد وافقونا في التنزيه ولم يبق الا جعلهم لفظ الجسم اسماً من اسمائه ويتوقف مثله على الاذن وفرق منهم ذهبوا الى التشبيه في الصفات كاثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وامثال ذلك وآل قولهم الى التجسيم فنزعوا مثل الاولين الى قولهم صوت لا كالأصوات ، جهة لا كالجهات نزول لا كالنزول ، يعنون من الأجسام واندفع ذلك بما اندفع به الاول ولم يبق في هذه الظواهر الا اعتقادات السلف ومذاهبهم والايمان بها كما هي لثلا يكر النفي على معانيها بنفيها مع انها صحيحة ثابتة من القرآن ولهذا تنظر ماتراه في عقيدة الرسالة لابن ابي زيد وكتاب المختصر به وفي كتاب الحافظ ابن عبد البر وغيرهم فانهم يحومون على هذا المعنى ، ولا تغض عينك عن القرائن البالة على ذلك في غضون كلامهم . ثم لما كثرت العلوم والصنائع وبلغ الناس بالتدوين والبحث في سائر الانحاء وألف المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آبي السلوب فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة والحياة زائدة على احكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم

وهو مردود بان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وقضوا
بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الاجسام وهو مردود
لعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ وانما هو ادراك المسموع
او المبصر وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر
ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس فقضوا بان القران
مخلوق بدعة صرح السلف بخلافها وعظم ضرر هذه البدعة
ولقنها بعض الخلفاء عن ائمتهم فحمل الناس عليها وخالف ائمة
السلف فاستحل لخلافهم ابشار كثير منهم ودماهم وكان ذلك
سببا لانتهاض اهل السنة بالادلة العقلية على هذه العقائد دفعا في
صدور هذه البدع وقام بذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري
ابام المتكلمين فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه واثبت الصفات
المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الادلة
المخصصة لعمومه فاثبت الصفات الاربع المعنوية والسمع والبصر
والكلام القائم بالنفس بطريق النقل والعقل ورد على المبتدعة
في ذلك كله وتكلم معهم في ما مهدوه لهذه البدع من القول
بالصلاح والاصلاح والتحسين والتقبيح وكل العقائد في البعثة
واحوال الجنة والنار والثواب والعقاب . والحق بذلك الكلام في
الامامة لما ظهر حيثئذ من بدعة الامامية من قولهم انها من
عقائد الايمان وانه يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة
في ذلك لمن هي له وكذلك على الامة وقصارى امر الامامة
انها قضية مصلحة اجتماعية ولا تلحق بالعقائد فلذلك الحقوها
بمسائل هذا الفن وسموا بمجموعة علم الكلام اما لما فيه من

المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست براجعة الى عمل واما لان
 سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في اثبات الكلام النفسي وكثر
 اتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتنى طريقته من بعده تلاميذه في كابن مجاهد
 هذه وغيره وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم
 وهذبا ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الآلة والانتظار
 وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد والحلاء وان العرض لا يقوم
 بالعرض وانه لا يبقى زمانين وامثال ذلك مما تتوقف عليه ادلتهم
 وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها
 لتوقف تلك الأدلة عليها وان بطلان الدليل يؤذن بطلان
 المدلول وجعلت هذه الطريقة وجاءت من احسن الفنون النظرية
 والعلوم الدينية الا ان ضور الأدلة تعتبر بها الاقيسة ولم تكن
 حيثئذ ظاهرة في الملة ولو ظهر منها بعض الشيء فلم ياخذ به المتكلمون
 لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة
 عندهم لذلك . ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني امام الحرمين
 أبو المعالي فامل في الطريقة كتاب الشامل واوسع القول فيه ثم
 لخصه في كتاب الارشاد واتخذ الناس اماما لعقائدهم ثم انتشرت
 بعد ذلك علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم
 الفلسفية بانه قانون ومعياري للأدلة فقط تسير به الأدلة منها كما يسير من
 سواها ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للاقدمين
 فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدلت الى ذلك وربما أن كثيرا منها
 مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والالهييات فلما سيروها بمعياري
 المنطق ردهم الى ذلك فما ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان

دليله كما صار إليه القاضي فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الاولى وتسمى طريقة المتأخرين وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما عاقلوا فيه من العقائد الايمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم ، واول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الامام ابن الخطيب وجماعة قفوا اثرهم واعتمدوا تقليدهم ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شان الموضوع في العلين فحسبوه فيها واحداً من اشتباه المسائل فيها

وأعلم ان المتكلمين لما كانوا يستدلون في اكثر احوالهم بالكائنات واحوالها على وجود الباري وصفاته وهو نوع استدلالهم غالباً والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات الا ان نظره فيها يخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل وكذا نظر الفيلسوف في الالهيات انما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث انه يدل على الموجد ، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند اهلنا هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن ان يستدل عليها بالادلة العقلية فترفع البدع ونزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد واذا تأملت حال الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدرا بعد صدر وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض

الحجج والادلة علمت حيثئذ ماقررناه لك في موضوع الفن وانه لا يخلو ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز احد الفين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء المعجم في جميع تأليفهم الا ان هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للأطلاع على المذاهب والاعراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها واما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فانما هو للطريقة القديمة للمتكلمين واصلها كتاب الارشاد وما حذا حذوه ومن اراد ادخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والامام ابن الخطيب فانها وان وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم وعلى الجملة فينبغي ان يعلم ان هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم اذ الملحة والمبتدعة قد انقرضوا والائمة من اهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والادلة العقلية انما احتاجوا اليها حين دافعوا ونصروا واما الان فلم يبق منها الا كلام تنزه الباري عن كثير ايهاماته واطلافة ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مرهم من المتكلمين يفيضون فيه فقال ما هؤلاء فقيل قوم ينزهون الله بالادلة عن صفات الحدوث وسمات القص فقال نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب . لكن فائدته في احاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة ، اذ لا يحسن بحامل السنة الجمل بالحجج

النظرية على عقائدها والله ولي المؤمنين .
[من فصل علم الكلام]



٢ . — الفرق بين علم الكلام والفلسفة

ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الالهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والالهيات وخلطوها فناً واحداً قدموا الكلام في الامور العامة ثم اتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ثم بالروحانيات وتوابعها الى اخر العلم كما فعله الامنام ابن الخطيب في المباحث المشرقية وجميع من بعده من علماء الكلام وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بهنأ كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب لان مسائل علم الكلام انما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها الى العقل ولا تعويل عليه بمعنى انها لا تثبت الا به فان العقل معزول عن الشرع وانظاره وما تحدث فيه المتكلمون من اقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها فالتعليل بالدليل بعد ان لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة بل انما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الايمان ومذاهب السلف فيها وتدفع شبه اهل البدع عنها الذين زعموا ان مداركهم

ففيها عقلية وذلك بعد ان تفرض صحيحة بالادلة الثقلية كما
 تلقاها السلف واعتقدوها وكثير ما بين المقامين وذلك ان مدارك
 صاحب الشريعة اوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الانظار العقلية
 فهي فوقها ومحيطها بها لاستمدادها من الانوار الالهية فلا
 تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها فاذا
 هدانا الشارع الى مدرك فينبغي ان تقدمه على مداركنا وثق
 به دونها ولا تنظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه بل
 نعتمد ما امرنا به اعتقادا وعلما ونسكت عما لم نفهم من ذلك
 ونفوضه الى الشارع ونعزل العقل عنه والمتكلمون انما دعاهم الى
 ذلك كلام اهل الاتحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع
 النظرية فاحتاجوا الى الرد عليهم من جنس معارضاتهم واستدعى
 ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها واما النظر في
 مسائل الطبيعية والالهيات بالتصحيح والبطالان فليس من موضوع
 علم الكلام ولا من جنس انظار المتكلمين فاعلم ذلك لتمييز به بين
 الفنين فانهما محتطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف، والحق
 مغايرة كل منهما صاحبه بالموضوع والمسائل وانما جاء الالتباس
 من اتحاد المطالب عند الاستدلال وصار احتجاج اهل الكلام
 كانه انشاء اطلب الاعتداد بالدليل وليس كذلك بل انما هو رد
 على الملحد والمطلوب مفروض الصدق معلومه وكذا جاء
 المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد ايضا فخلطوا

علم الكلام والفلسفة ٦٥

مسائل الفنين بفنهم وجعلوا الكلام واحدا فيها مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة وابتعدا من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة لانهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل، والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وابحاثها وتوابعها بما بيناه ونبينه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والله اعلم بالصواب .

[من فصل علم الاهليات]

ابطال ما بعد الطبيعة



هذا الفصل وما بعده مهم لآن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك ان قوماً من عقلاء النوع الانساني زعموا ان الوجود كله الحسي وما وراء الحسي تدرك ذواته واحواله باسبابها وعللها بالانظار الفكرية والاقبسة العقلية وان تصحيح العقائد الالمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فانها بعض من مدارك العقل وهو لاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة فبحثوا عن ذلك وشمروا وحوموا على اصابة الغرض منه ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق ومحصل ذلك ان النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل انما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية فيجرد منها اولاً صوراً منطبقة على جميع الاشخاص كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين او شمع وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الاوائل ثم يجرد من تلك المعاني الكلية اذا كانت مشتركة مع معاني اخرى وهي التي اشتركت بها ثم تجرد ثانياً ان شاركها غيرها وثالثاً الى ان ينتهي التجريد الى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والاشخاص ولا يكون منها تجريد بعد هذا وهي الاجناس

العالية وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها من بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني . فاذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة وطلب تصور الوجود كما هو فلا بد للذهن من إضافة بعضها الى بعض ونقي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً اذا كان ذلك بقانون صحيح كما مره وصنف التصديق الذي هو تلك الإضافة والحكم متقدم عندهم على صنف التصور في النهاية . والتصور متقدم عليه في البداية والتعليم لان التصور التام عندهم هو غاية لطلب الإدراك وانما التصديق وسيلة له وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه بمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو . ثم يزعمون ان السعادة في ادراك الموجودات كلها في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين . وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه وهو الذي فرعوا عليه قضايا انظارهم أنهم عثروا اولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ثم زرق ادراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس قبل الحركة والحس في الحيوانات ثم احسوا من قوى النفس بسلطان العقل ووقف ادراكهم فقتضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان ثم انهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهي العشر تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد اول مفرد وهو العاشر . ويزعمون ان السعادة في ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخليقها

بالفضائل وان ذلك يمكن للالسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين
 الفضيلة والريضة من الافعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى
 المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته وان ذلك اذا حصل
 للنفس حصلت لها الهجة واللذة وان الجهل بذلك هو الشقاء
 السرمدي وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة الى
 خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من ظلماتهم وامام هذه المذاهب
 الذي حصل مسائلها ودون عليها وسط حجاجها فيما باغنا في هذه الاحقاب
 ارسطو المقدوني من اهل مقدونية من بلاد الروم من تلاميذ
 افلاطون وهو معلم الاسكندر ويسمونه المعلم الاول على الاطلاق.
 يعنون معلم صناعة المنطق اذ لم تكن قبله مهذبة وهو اول من
 رتب قانونها واستوفى مسائلها واحسن بسطها ولقد احسن في
 ذلك القانون ماشاء لوتكفل له بقصدهم في الالهيات ثم كان من
 بعده في الاسلام من اخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل
 بالنعل الا في القليل وذلك ان كتب اولئك المتقدمين لما ترجمها
 الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني الى اللسان العربي
 تصفحها كثير من اهل الملة واخذ من مذاهبهم من اضله
 الله من متحلي العلوم وجادلوا عنها واختلجوا في مسائل من
 تفاربعها وكانت من اشهرهم ابو نصر الفارابي في المائة الرابعة
 لعهد سيف الدولة وابو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام
 الملك من بني بويه باصبهان وغيرها

واعلم ان هذا الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه فاما
 اسنادهم الموجردات كلها الى العقل الاول واكتفاؤهم به في التبرقي
 الى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله

قالو جود اوسع نظاما من ذلك ويخلق مالا تعلمون وكأهم في اقتصارهم على اثبات العقل فقط والغفلة عما وراء بمثابة الطبيعيين المقتصرين على اثبات الاجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين انه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء واما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالفرض — اما ما كان منها في الموجودات الجسمية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره ان المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والاقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقينية لان تلك احكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك فليله شهوده لا تلك البراهين فإين اليقين الذي يجدونه فيها ؟ وربما يكون تصرف الذهن ايضا في المعقولات الاولى المطابقة للشخصيات بالصورة الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجردها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حيثئذ يقينا بمثابة المحسوسات اذ المعقولات الاولى اقرب الى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها فنسلم لهم حيثئذ دعاويهم في ذلك الا انه ينبغي لنا الاعراض عن النظر فيها اذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه فان مسائل الطبيعيات لاتهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها .

واما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فان ذراتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها لان تجريد المعقولات

من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن في ما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات اخرى بحجاب الحس يتنا وينها فلا يتأني لنا برهان عليها ولا مدرك في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجد بين جنينا من امر النفس الانسانية واحوال مداركها وخصوصاً الرؤيا التي هي وجدانية لكل احد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فامر غامض لاسبيل الى الوقوف عليه وقد صرح بذلك محققهم حيث ذهبوا الى ان ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه لأن مقدمات البرهان من شرطها ان تكون ذاتية وقال كبيرهم افلاطون ان الآلهيات لا يوصل فيها الى يقين وإنما يقال فيها بالإنشاء والاولى يعني الظن واذا كنا انما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان اولا فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن انما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات وهذه هي غاية الافكار الانسانية عندهم . واما قولهم ان السعادة في ادراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود وتفسيره ان الانسان مركب من جزئين احدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية الا ان المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس . وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في اول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة كيف يتتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الاصوات فلا شك ان الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون

اشد والذ فالنفس الروحانية اذا شعرت بادراكها الذي لها من ذاتها من غير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها وهذا الادراك لا يحصل بنظر ولا علم وانما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسدية بالجملة والمتصوفة كثيراً ما يعنون بحصول هذا الادراك للنفس وحصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضيات امانة القوى الجسدية ومداركها حتى الفكر من الدماغ ليحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسدية فيحصل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم، فاما قولهم ان البراهين والادلة العقلية محصلة لهذا النوع من الادراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيت اذ البراهين والادلة من جملة المدارك الجسدية لانها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر ونحن اول شيء نغنى به في تحصيل هذا الادراك امانة هذه القوى الدماغية كلها لانها منازعة له قاذرة فيه ونجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء والاشارات والنجاة وتلاخيص ابن رشد للنفس من تأليف ارسطو وغيره يبعثر اوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم انه يستكثر بذلك من الموانع عنها ومستندهم في ذلك ما ينقلون عن ارسطو والفارابي وابن سينا ان من حصل له ادراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة والعقل الفعال عندهم عبارة عن اول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العلوي وقد رأيت

فساده وانما يعنى اريسطو واصحابه بذلك الاتصال والادراك
ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل الا
بكشف حجاب الحس .

واما قولهم ان البهجة الناشئة من هذا الادراك هي عن السعادة
الموعود بها فباطل ايضا لانا انما تبين لنا بما قررناه ان وراء
الحس مدركا آخر للنفس من غير واسطة وانما يتبجح بادراكها
ذلك ابتهاجا شديداً وذلك لا يعين لنا انه عين السعادة الاخرية
ولا بد بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة .

واما قولهم ان السعادة في ادراك هذه الموجودات على ما هي
عليه فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في اصل التوحيد من الاوهام
والاغلاط في ان الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه وبيننا
فساد ذلك وان الوجود اوسع من ان يحاط به او يستوفى ادراكه
بجملة روحانيا او جسمانيا والذي يحصل من جميع ما قررناه من
مذاهبهم ان الجزء الروحاني اذا فارق القوى الجسمانية ادرك
ادراكا ذاتيا له مختصا بصنف من المدارك وهي الموجودات التي احاط
بها علمنا وليس بعام الادراك في الموجودات ظاهرا اذ لم تنحصر وانه يتبجح
بذلك النحر من الادراك ابتهاجا شديداً بما يتبجح الصبي بمداركه
الحسية في اول نشوئه . ومن لنا بعد ذلك بادراك جميع الموجودات
او بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع ان لم نعمل لها هيات ،
هيات لما توعدون

واما قولهم ان الانسان مستقل بتهديب نفسه واصلاحها
بملاسة المحمود من الخلق ومجانبة المنعوم فامر مبني على ان ابتهاج
النفس بادراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها
لان الرذائل عاتقة للنفس عن تمام ادراكها ذلك بما يحصل لها

من الملكات الجسمانية والوانها وقد بينا ان اثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الجسمانية والروحانية فهذا التهذيب الذي توصلوا الى معرفته انما نفعه في البهجة الناشئة عن الادراك الروحاني فقط الذي هو على مقاييس وقوانين واما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الاعمال والاخلاق فامر لا يحيط به مدارك المدركين وقد تنبه لذلك زعيمهم ابو علي بن سينا فقال في كتاب المبدأ والمعاد ما معناه (١) ان المعاد الروحاني واحواله هو بما يتوصل اليه بالبراهين العقلية والمقاييس لانه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة فلنا في البراهين عليه سعة واما المعاد الجسماني واحواله فلا يمكن ادراكه بالبراهين لانه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فليستظرفها ولنرجع في احواله اليها .

فهذا العلم كما رأيته ، غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها وليس له في علمنا الا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الادلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين وذلك ان نظم المقاييس وتركيبها على وجه الاحكام والاتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم بعد ما يستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الاتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات لانها وان كانت غير وافية بمقصودهم فهي اصح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب اهل العلم وآرائهم

(١) راجع المقالة العاشرة من كتاب الشفاء : في المبدأ والمعاد

ومضارها ما علمت . فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده
 من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من
 الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكن
 احد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من
 معاطبها والله الموفق للصواب والحق والهادي اليه وما كنا
 لنهتدي لولا أن هدانا الله .

(فصل في ابطال الفلسفة وفساد متعلمها)



تصنيف العلوم



(في المقدمة فصل د في اصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد ، يقسم فيه ابن خلدون العلوم الى صنفين : صنف طبيعي للانسان يهتدي اليه بفكره وصنف ثقلي يأخذه عن وضعه قبله . الاول هي العلوم الحكيمة الفلسفية والثاني هي العلوم النقلية ، الوضعية وهي كلها مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعي ، كعلم التفسير وعلوم الحديث واصول الفقه وعلم الكلام والعلوم اللسانية على اصنافها . ثم يفرد فصلاً خاصاً في العلوم العقلية واصنافها قال)

١- العلوم العقلية

واما العلوم العقلية التي هي طبيعية للانسان من حيث انه ذو فكر فهي غير مختصة بملة بل يوجد النظر فيها لأهل الملل لهم ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليفة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة وهي مشتملة على أربعة علوم : الاول علم المنطق وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الامور الحاصلة المعلومة وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره ثم النظر بعد ذلك

عندهم اما في المحسوسات من الاجسام العنصرية والمكونة عنها
من المعدن والنبات والحيوان والاجسام الفلكية والحركات
الطبيعية والنفس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك ويسمى
هذا الفن بالعلم الطبيعي وهو الثاني منها
واما ان يكون النظر في الامور التي وراء الطبيعة فمن
الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وهو الثالث منها

والعلم الرابع وهو الناظر في المقادير ويشتمل على أربعة علوم
وتسمى التعاليم اولها علم الهندسة وهو النظر في المقادير على
الاطلاق اما المنفصلة من حيث كونها معدودة او المتصلة
وهي اما ذو بعد واحد وهو الخط او ذو بعدين وهو السطح
او ذو ابعاد ثلاثة وهو الجسم التعليمي ينظر في هذه المقادير
وما يعرض لها اما من حيث ذاتها او من حيث نسبة بعضها
الى بعض وثانيها علم الارتباطي وهو معرفة ما يعرض للكم
المنفصل الذي هو العدد ويؤخذ له من الخواص والعوارض
اللاحقة وثالثها علم الموسيقى وهو معرفة نسب الاصوات والنغم
بعضها من بعض وتقديرها بالعدد وثمرته معرفة تلاحين الغناء
ورابعها علم الحياة وهو تعيين الاشكال للابلak وحصر اوضاعها
وتعدادها لكل كوكب من السيارة والقيام على معرفة ذلك من
قبل الحركات السماوية المشاهدة المارجودة لكل واحد منها ومن
رجوعها واستقامتها واقبالها وادبارها .

فهذه اصول العلوم الفلسفية وهي سبعة المنطق وهو المقدم
منها ويعدده التعاليم فالارتباطي اولا ثم الهندسة ثم الهيئة ثم
الموسيقى ثم الطبيعيات ثم الالهيات ولكل واحد منها فروع تتفرع

عنه فن فروع الطبيعيات الطب ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات ومن فروع الهيئة الازياج وهي قوانين لحساب حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها متى قصد ذلك . ومن فروع النظري النجوم علم الاحكام النجومية ونحن نتكلم عليها واحداً بعد واحد الى اخرها .

(من فصل العلوم العقلية واصنافها)

٢- العلوم الاساسية والعلوم الالية

اعلم ان العلوم المتعارفة بين اهل العمران على صنفين علوم مقصودة الذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام والطبيعيات والالهييات من الفلسفة وعلوم هي آية وسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرها للشرعيات وكالمنطق للفلسفة وربما كان آلة لعلم الكلام ولاصول الفقه على طريقة المتأخرين فاما العلوم التي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتوزيع المسائل واستكشاف الادلة والانتظار فان ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته واضاحاً لمعانها المقصودة واما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وامثالها فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل لان ذلك يخرج لها عن المقصود اذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير فكما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها وربما يكون ذلك عائقاً عن

تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها مع ان شائتها
 لهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة فيكون
 الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضيقاً للعمر وشغلاً بهماً لا يعني. وهذا
 كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق واصول الفقه لانهم
 اوسعوا دائرة الكلام فيها واكثروا من التفاريع والاستدلالات بما اخرجها
 عن كونها آلة وصيرها من المقاصد وربما يقع فيها انظار
 لاجابة بها في العلوم المقصودة فهي من نوع اللغو وهي ايضا
 مضرة بالمتعلمين على الاطلاق لان المتعلمين اهتمامهم بالعلوم
 المقصودة اكثر من اهتمامهم بوسائلها فاذا قطعوا العمر في تحصيل
 الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد فلننا يجب على المعلمين لهذه
 العلوم الآلية ان لا يستبحروا في شأنها وينهوا المتعلم على الغرض منها
 ويقفوا به عنده فمن نزعت به همته بعد ذلك الى شيء من
 التوغل فليرق له ماشاء من المراقي صعبا او سهلا وكل ميسر
 لما خلق له

(من فصل في ان العلوم الآلية لا توسع فيها الانظار)



تعليم العلوم



اعلم ان تلقين العلوم للمتعلمين انما يكون مفيداً اذا كان على التدرج شيئاً فشيئاً وقليلًا قليلًا يلقي عليه اولا مسائل من كل باب من الفن هي اصول ذلك الباب ويقرب له في شرحها على سبيل الاجمال ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي الى اخر الفن وعند ذلك يحصل له ملكة العلم في ذلك العلم الا انها جزئية وضعيفة وغائبة انما هيأته لفهم الفن وتحصيل مسأله ثم يرجع به الى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة الى اعلى منها ويستوفي الشرح والبيان ويخرج عن الاجمال ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه الى ان ينتهي الى اخر الفن فتجود ملكته ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصا ولا مهما ولا مغلقا الا وضحه وفتح له مقفله فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته، هذا وجه التعليم المفيد وهو كما رأيت انما يحصل في ثلاث تكرارات وقد يحصل للبعض في اقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه وقد شاهدنا كثيرا من المعلمين لهذا العهد الذي ادركنا يجهلون طرق التعليم وافادته ويحضرون المتعلم في اول تعليمه المسائل المقفلة من العلم ويطالبون باحضار ذهنه في حلها ويحسبون ذلك مرانا على المتعلم وصواباً فيه ويكلفونه رعي ذلك وتحصيله ويخلطون عليه بما يلقون

له من غايات الفنون في مبادئها وقبل ان يستعد لفهمها فان قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً ويكون المتعلم اول الامر عاجزاً عن الفهم بالجملة الا في الاقل وعلى سبيل التقريب والاجمال وبالامثال الحسية ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً قليلاً بمخالفة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه والانتقال فيها من التقريب الى الاستيعاب الذي فوقه حتى تتم الملكة في الاستعداد ثم في التحصيل ويحيط هو بمسائل الفن واذا القيت عليه الغايات في البدايات وهو حيثئذ عاجز عن الفهم والوعي ويبعد عن الاستعداد له كل ذهنه عنها وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه . وانما اتى ذلك من سوء التعليم . ولا ينبغي للمعلم ان يزيد متعلمه على فهم كتابه الذي اكسب على التعليم منه بحسب طاقته وعلى نسبة قبوله للتعليم مبتدئاً كان او متنبهاً ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعيه من اوله الى اخره ويحصل اغراضه ويستولي منه على ملكة بها يتفقد في غيره لان المتعلم اذا حصل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض الى ما فوق حتى يستولي على غايات العلم واذا خلط عليه الامر عجز عن التفهم وادركه الكلال وانطمس فكره ويش من التحصيل و هجر العلم والتعليم والله يهدي من يشاء وكذلك ينبغي لك ان لا تطول على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها لانه ذريعة الى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض فيعسر حصول الملكة بتفريقها واذا كانت اوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكرة بجانب النسيان

كانت الملكة ايسر حصولا واحكم ارتباطا واقرب صيغة لأن الملكات انما تحصل بتتابع الفعل وتكراره واذا تنويسي الفعل تنوسيت الملكة الناشئة عنه والله عليكم مالم تكونوا تعلمون . ومن المذاهب الجلية والطرق الواجبة في التعليم ان لا يخلط على المتعلم علمان معا فانه حينئذ قل ان يظفر بواحد منهما لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما الى تفهم الاخر فيستغلطان معا ويستصعبان ويهدود منهما بالخيبة واذا تفرغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصرأ عليه فربما كان ذلك أجدر بتحصيله والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب

الالهام والفكر الطبيعي

واعلم ايها المتعلم اني اتحفك بفائدة في تعلمك فان تلقيتها بالقبول وامسكتها بيد الصناعة ظفرت بكثر عظيم وذخيرة شريفة واقدم لك مقدمة تعينك في فهمها ، وذلك ان الفكر الانساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته وهو وجدان حركة للنفس في البطن الاوسط من الدماغ تارة يكون مبدأ للانفعال الانسانية على نظام وترتيب وتارة يكون مبدأ لعلم مالم يكن حاصلأ بان يتوجه الى المطلوب وقد تصور طرفيه ويروم نفيه او اثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر ان كان واحداً وينتقل الى تحصيل آخر ان كان متعدداً ويصير الى الظفر بمطلوبه . هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر من بين سائر الحيوانات . ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية تصفه لتعلم

سداده من خطئه لأنها وإن كان الصواب لها ذاتياً إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في أقل من تصور الطرفين على غير صورتها من اشتباه الهيات في نظم القضايا وترتيبها للتأج فتعين المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض . فالمنطق إذاً امر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها ولكونه امراً صناعياً استغنى عنه في الأكثر . ولذلك تجد كثيراً من فحول النظر في الخباقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية . والتعرض لرحمة الله فإن ذلك اعظم معنى (١) ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيفرضي بالطبع الى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه . ثم من دون هذا الامر الصناعي الذي هو المنطق مقدمة اخرى من التعلم . وهي معرفة الالفاظ ودلالاتها على المعاني الذمنية تردها من مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان بالخطاب . فلا بد ايها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها الى الفكر في مطلوبك فاقولا دلالة الكتابة المرسومة على الالفاظ المقولة وهي اخفها ثم دلالة الالفاظ المقولة على المعاني المطلوبة ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالها المعروفة في صناعة المنطق ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشراك يقتض بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله وموابعه وليس كل احد يتجاوز هذه المراتب بسرعة ولا يقطع هذه الحجب في التعليم بسهولة بل ربما وقف الزمن في حجب الالفاظ بالمناقشات او عثر في اشراك الأدلة بشغب الجدل والشبهات وقعد عن تحصيل المطلوب ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة الا قليل ممن هداه

(١) راجع الغزالي : المنقذ من الضلال

الله فاذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك او تشغيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك وانتبذ حجب الالفاظ وعوائق الشبهات واترك الامر الصناعي جملة واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه وسرح نظرك وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه واضعاً لها حيث وضعها اكابر النظار قبلك مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم من ذنهم من رحمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون . فاذا فعلت ذلك اشرقت عليك انوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك وحصل الامام (١) الوسط الذي جعله الله من مقتضيات هذا الفكر وفطره عليه كما قلناه وحيث قد فارجع به الى قوالب الادلة وصورها فافرغه فيها ووفه حقه من القانون الصناعي ثم اكسه صور الالفاظ وابرزها الى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحح البيان .

وأما ان وقفت عند المناقشة والشبهة في الادلة الصناعية وتمحيص صوابها من خطئها وهذه امور صناعية وضعية تستوي جهاتها المتعددة وتشابهه لأجل الوضع والاصطلاح فلا تتميز جهة الحق منها اذ جهة الحق انما تستبين اذا كانت بالطبع فيستمر ما حصل من الشك والارتباب وتسدل الحجب على المطلوب وتقعّد الناظر عن تحصيله وهذا شأن الاكثرين من النظار والمتأخرين سبياً من سبقت له عجمة في لسانه فربطت على ذهنه ومن حصل له شغب بالقانون المنطقي تعصب له فاعتقد انه الذريعة الى ادراك الحق بالطبع فيقع في الحيرة بين شبه

(١) الامام : الطريق الواضح

الادلة وشكوكها ولا يكاد يخلص منها والنريفة الى درك الحق
 بالطبع انما هو الفكر الطبيعي كما قلناه اذا جرد عن جميع الاوهام
 وتعرض الناظر فيه الى رحمة الله تعالى . واما المنطق فانما هو
 واصف لفعل هذا الفكر فيساوقه لذلك في الاكثر فاعتبر ذلك
 واستعطر رحمة الله تعالى متى اعوزك فهم المسائل تشرق عليك
 انواره بالالهام الى الصواب والله الهادي الى رحمة وما العلم
 إلا من عند الله .

(من فصل في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق أفادته)



فلسفة التاريخ

و

١ — موضوع التاريخ

« أما بعد ، فإن فن التاريخ من الفنون التي يتداولها الأمم والأجيال . وتشهد إليه الركائب والرحال . وتسمو إلى معرفته السوق والأطفال وتتنافس فيه الملوك والأقوال . ويتساوى في فهمه العلماء والجهال . إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول . والسوابق من القرون الأولى . تنمق فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال . وتطرف بها الأنديّة إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال . واتسع للدول فيها النطاق والمجال . وعمرّوا الأرض حتى نادى بهم الارتحال . وحان منهم الزوال . وفي باطنه نظر وتحقيق . وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق . وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق . فهو لذلك أصل في الحكمة عريق . وجدير بأن يعد في علومها وخليق . وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها . وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها . وخطبها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها . وزخارف من الروايات المضعفة لفقروها ووضعوها . واقتفى تلك الآثار الكثير من بعدهم واتبعوها . وأدوها إلينا كما سمعوها . ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها . ولا رفضوا ثمرات الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليل . وطرف التنقيح في الغالب قليل . والغلط والوهم نسيب للاخبار وخليل .

والتقليد عريق في الآدميين وسليل . والتطفل على النفوس عريض
وطويل . ومرعى الجهل بين الانام وخيم ويل . والحق لا يقاوم
سلطانه . والباطل يقذف بشباب النظر شيطانه . والناقل انما هو
يملي وينقل . والبصيرة تنقد الصحيح اذا تمقل . والعلم يجلوها
صفحات الصواب ويصقل
.

« وإعلم، ان فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد
شريف الغاية اذ هو يوقفنا على احوال الماضين من الامم في
أخلاقهم . والانباء في سيرهم . والملوك في دولهم وسياساتهم .
حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في احوال الدين والدنيا
فهو محتاج الى ماخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر
وتثبت يفضيان بصاحبها الى الحق وينكبان به عن المزالات
والمغالط لأن الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم
أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في
الاجتماع الانساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر
بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومنزلة القدم والحيد عن
جادة الصدق وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل
المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا
او سمينا لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار
الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة
في الاخبار فضلوا عن الحق وتاهوا في يدهاء الوهم والغلط سيما

في احصاء الاعداد من الاموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات اذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر ولا يد من ردها الى اصول وعرضها على القواعد .

٢ — التطور في التاريخ

ومن الغلط، الخفي في التاريخ الدهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام وهو داء دوي شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الاحاد من اهل الخليفة (وذلك) أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار فكذلك يقع في الآفاق والافطار والازمنة والدول سنة الله التي قد دخلت في عبادته، وقد كانت في العالم أمم الفرس الاولى والسرانيون والنبط والتبابعة وبنو اسرائيل والقبط وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياساتهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشارقاتهم مع ابناء جنسهم واحوان اعتمارهم للعالم تشهد بها آثارهم ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب فتبدلت تلك الاحوال وانقلبت بها العوائد الى ما يجانسها أو يشابهها والى ما يباينها أو يباغضها ثم جاء الاسلام بدوله مضر فانقلبت تلك الاحوال أجمع انقلابة أخرى وصارت الى ما أكثره متعارف لهذا العهد ياخذ الخلف عن السلف ثم درست

دولة العرب واياهمسم وذهبت الاسلاف الذين شيدوا عزمهم ومهدوا ملكهم وصار الامر في ايدي سواهم من العجم مثل الترك بالشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال فذهب بذهابهم أمم وانقلبت احوال وعوائد نسي شائنها وأغفل أمرها . والسبب الشائع في تبدل الاحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال في الامثال الحكيمية الناس على دين الملك واهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر فلا بد وان يفرعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الاول فاذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومنزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للاولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي الى المباينة بالجملة فما دامت الامم والاجيال تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والاحوال واقعة والقياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتخرج به عن مرامه فربما يسمع السامع كثيراً من اخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الاحوال وانقلابها فيجريها لاول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة من الغلط. (من المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه)

٣ — النقد التاريخي

اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران

من الاحوال مثل التوحش والتافس والقصيات واصناف
التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك
والدول ومراتبها وما يتحله البشر باعمالهم ومساعدتهم من
الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ومائر ما يحدث في ذلك
العمران بطبيعته من الاحوال . ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته
وله اسباب تقتضيه فمنها التشيعات الآراء والمذاهب فان النفس اذا كانت
على حال الاعتدال في قبول الخبر اعطته حقه من التحيص والنظر حتى
تبين صدقه من كذبه واذا غارها تشيع لرأي او نخلة قبلت ما يوافقه
من الاخبار لاول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها
عن الانتقاد والتحيص فتقع في قبول الكذب ونقله . ومن الاسباب
المقتضية للكذب في الاخبار ايضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع
الى التعديل والتجريح . ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من
الناقلين لا يعرف القصد بما طار او سمع وينقل الخبر على ما في
ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . ومنها توهم الصدق وهو
كثير وانما يهيئ في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل
بتطبيق الاحوال على الوقائع لاجل ما يداخلها من التلبس
والتصنع فينقلها الخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في
نفسه . ومنها تقرب الناس في الاكثر لاصحاب التجارة والمراتب
بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر بذلك فيستفيض
الاخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس
متطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه او ثروة وليسوا في الاكثر
براغبين في الفضائل ولا متنافسين في اهلها . ومن الاسباب
المقتضية له ايضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع

الاحوال في العمران فان كل حادث من الحوادث ذاتا
كان او فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض
له من احواله فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والاحوال
في الوجود ومقتضياتها اعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز
الصدق من الكذب وهذا ابلغ في التمحيص من كل وجه يعرض .

٤ - التاريخ وعلم العمران

واما الاخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من
اعتبار المطابقة فلذلك وجب ان ينظر في امكان وقوعه وصار
فيها ذلك اهم من التعديل ومقدما عليه اذ فائدة الانشاء مقتبسة
منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة واذا كان
ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان
والاستحالة ان تنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران
ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون
عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن ان يعرض له واذا فعلنا ذلك
كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق
من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه وحيث اننا اذا سمعنا
عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علينا ما نحكم بقبوله
بما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون
طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض هذا الكتاب
الاول من تأليفنا وكان هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع
وهو العمران البشري والاجتماع الانساني وذو مسائل وهي بيان
ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد اخرى وهذا

شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً . واعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غريب الفائدة اعثر عليه البحث وادى اليه الغوص وليس من علم الخطابة الذي هو احد العلوم المنطقية فان موضوع الخطابة انما هو الاقوال المقتنة النافعة في استمالة الجمهور الى رأي او صدمه عنه ولا هو ايضا من علم السياسة المدنية اذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل او المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه وكانه علم مستنبط الذشاة ولعمري لم اقف على الكلام في منحاها لاحد من الخليفة ما ادري لغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم او لعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل اليها فالعلوم كثيرة والحكام في امم النوع الانساني متعددون وما لم يصل اليها من العلوم اكثر مما وصل .

٥ — موضوع علم العمران

لما كان الانسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات وشرف بوصفه على المخلوقات ومنها الحاجة الى الحكم الوازع والسلطان القاهر اذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها الا ما يقال عن النحل والجراد وهذه وان كان لها مثل ذلك فبطريق الهامي لا بفكر وروية ومنها السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوه

واكتساب اسبابه لما جعل الله فيه من الافتقار الى الغذاء في حياته وبقائه وهداه الى التماسه وطلبه . قال تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للانس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما سنبينه ومن هذا العمران ما يكون بدويا وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلال المنتجة في القفار واطراف الرمال ومنه ما يكون حضريا وهو الذي بالامصار والقرى والمدن والمدائر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها وله في كل هذه الاحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له فلا جرم انحصر في هذا الكتاب في ستة فصول : (الاول) في العمران البشري على الجملة واصنافه وقسمة من الارض (والثاني) في العمران البدوي وذكر القبائل والامم الوحشية (والثالث) في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية (والرابع) في العمران الحضري والبلدان والامصار (والخامس) في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه (والسادس) في العلوم واكتسابها وتعليلها وقد قدمت العمران البدوي لانه سابق على جميعها كما نبين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والامصار واما تقديم المعاش فلان المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كالي او حاجي والطبيعي اقدم من الكلي وجعلت الصنائع مع الكسب لانها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران . (من الكتاب الاول في طبيعة العمران في الخليقة)

٦ - ضرورة الاجتماع الانساني

ان الاجتماع الانساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع

الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء وهداه الى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الخنطة مثلا فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري هب انه يأكله حيا من غير علاج فهو ايضا يحتاج في تحصيله حيا الى اعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدواس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الاولى بكثير ويستحيل ان توفي بذلك كله أو بعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم باضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بابناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة اكمل من حظ الانسان فقدره الفرس مثلا اعظم بكثير من قدرة الانسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الاسد والفيل اضعاف من قدرته ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره وجعل للانسان عوضا من ذلك كله الفكر

واليد فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النابتة عن المخالب الجارحة والتراس النابتة عن البشرات الجلسمية الى غير ذلك مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الاعضاء فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ولا تفي قدرته ايضاً باستعمال الآلات، المعدة للمدافعة لكثيرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بابناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ربه الله تعالى عليه من الحاجة الى الغذاء في حياته ولا يحصل له ايضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر واذا كان التعاون حصل له القوة للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فاذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني والا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعمار العالم بهم واستخلافه اياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم وفي هذا الكلام نوع اثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له وهذا وان لم يكن واجبا على صاحب الفن لما تقرر في الصناعة المنطقية انه ليس على صاحب علم اثبات الموضوع في ذلك العلم فليس ايضاً من المنوعات عندهم فيكون اثباته من التبرعات والله الموفق بفضله ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه ونم صمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في

طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات المعجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك وقد تبين لك بهذا انه خاصة للانسان طبيعة ولا بد لهم منها وقد يوجد في بعض الحيوانات المعجم على ما ذكره العلماء كما في النحل والجراد وما استقرى فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميز عنها في خلقه وجثاته الا ان ذلك موجود لغير الانسان بمتقضى الفطرة والهداية لا بمتقضى الفكرة والسياسة أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون اثبات النبوة بالدليل العقلي وانها خاصة بطبيعة الانسان فيقررون هذا البرهان الى غايته وانه لا بد للبشر من الحكم والوازع ثم يقولون بعد ذلك وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر وانه لا بد وان يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقيم التسليم له والقبول منه حتى يتم فيهم الحكم وعليهم من غير انكار ولا تزيف وهذه القضية للحكام غير برهانية كما تسراه اذ الوجود وحياة البشر قد تم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصية التي يقتدر بها على قهرهم وحماهم على جادته فاهل الكتاب والمتبعون للانبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين لهم كتاب فانهم اكثر هل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة

وكذلك هي لهم لهذا العهد في الاقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة فانه يتمتع بهذا يتبين لك غلظهم في وجوب النبوات وانه ليس بعقلي وانما مدبره الشرع كما هو مذهب السلف من الامة والله ولي التوفيق والهداية .
(من فصل في ان الاجتماع الانساني ضروري)

٧ - التطور الاجتماعي

اعلم ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلهم من المعاش فان اجتماعهم انما هو للتعاون دلي تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجة والكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الفراسة والزراعة ومنهم من يتحل القيام على الحيران من الغنم والبقر والمعز والنحل والود لتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو لانه متسع لما لا يتسع له الحواضر من الزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو امراً ضرورياً لهم وكان حيث اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك .
ثم اذا اتسعت احوال هؤلاء المتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك الى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الاقوات

والملابس والتأنيق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار
للتحضر ثم تزيد احوال الرفه والدعة فتجي عوائد الترف
البالغة مبالغها في التأنيق في علاج القوت واستجادة المطابخ
وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباچ وغير
ذلك ومعالة البيوت والصروح واحكام وضعها في تنجيدها
والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة الى الفعل الى غاياتها
فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في
صرحها ويبالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه
للمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون . وهؤلاء هم
الحضر ومعناه الحاضرون أهل الامصار والبلدان ومن هؤلاء
من يتحل في معاشه الصنائع ومنهم من يتحل التجارة وتكون
مكاسبهم انمي وأرفه من أهل البدو لان احوالهم زائدة على
الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم فقد تبين أن اجيال البدو
والحضر طبيعية لا بد منها كما قلنا .

(من فصل في ان اجيال البدو والحضر طبيعية)

٨ — العصبية

ان صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الاقل ومن
صلتها النمرة على ذوي القربى وأهل الارحام أن ينالهم ضيم أو
تصيبهم هلكة . فان القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه
أو العداة عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب
والممالك نوعة طبيعية في البشر منذ كانوا ، فاذا كان النسب
المواصل بين المتناصرين قريبا جداً بحيث حصل به الاتحاد
والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردهم .

ووضوحها . واذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسى بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالامر المشهور منه فرارا من الغضاظة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجه ، ومن هذا الباب الولاء والحلف . اذ نعمة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للالفة التي تلحق النفس من احتضام جارها او قريبها او نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لاجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب او قريبا منها . ومن هذا تفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم : تعلوا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم ، بمعنى ان النسب انما قائده هذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه اذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه انما هو في هذه الوصلة والالتحام فاذا كانت ظاهرا واضحا حمل النفوس على طبيعتها من النعمة كما قلناه واذا كان انما يستفاد من الخير البعيد ضعف فيه الوهم وذهبت قائده وصار الشغل به مجانا ومن اعمال الله المنهى عنه . ومن هذا الاعتبار معنى قولهم النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر بمعنى أن النسب اذا خرج عن الوضوح وصار من قيل العلوم ذهبت قائدة الوهم فيه عن النفس وانتفت النعمة التي تحمل عليها العصبية فلا منفعة فيه حيثئذ والله سبحانه وتعالى أعلم (من فصل في ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب او في مامعناه)

٩ - تطور العصبية

اعلم ان العالم العنصري بما فيه كائن فاسد لا من ذواته ولا من احواله فالمكونات من المعدن والنبات وجميع

الحيوانات الانسان وغيره كائنة فاسدة بالمعينة وكذلك ما يعرض لها من الاحوال وخصوصا الانسانية فالعلوم تنشأ ثم تدرس وكذا الصنائع وامثالها والحسب من العوارض التي تعرض للادميين فهو كائن فاسد لا محالة وليس يوجد لاحد من اهل الخليفة شرف متصل في آبائه من لدن آدم اليه الا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم كرامة به وحياطة على السر فيه وأول كل شرف خارجية (١) كما قيل وهي الخروج الى الرياسة والشرف غن الضعة والابتذال وعدم الحسب ومعناه ان كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه شأن كل محدث . ثم ان نهايته في أربعة آباء وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي اسباب بقاءه وبقائه وابنه من بعده مباشر لايه قد سمع منه ذلك واخذه عنه الا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشئ عن المعين له . ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد . ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة واضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف وانما هو امر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد اتسابهم وليس بعصاة ولا بخلال لما يرى من التجلة بين الناس ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهم انه النسب فقط فربما بنفسه عن اهل عصبته ويرى الفضل له عليهم وثوقا بما ربي فيه من استباعهم وجهلا بما اوجب ذلك الاستباع من الخلال التي منها التواضع لهم

(١) قوله خارجية حالة خارجية

والاخذ بمجامع قلوبهم فيحتقرهم بذلك فينقصون عليه ويحتقرونه
ويديلون منه سواء من اهل ذلك المنبت ومن فروعه في غير
ذلك العقب للاذعان لعصيتهم كما قلناه بعد الوثوق بما يرضونه
من خلاله فتتم فروع هذا وتندى فروع الاول وينهدم بناء
بيته . هذا في الملوك وهكذا في بيوت القبائل والامراء واهل
العصية اجمع . ثم في بيوت اهل الامصار اذا انحطت بيوت
نشأت بيوت أخرى من ذلك النسب ، ان يشاء يذهبكم ويأت
بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز . واشترطت الاربعة في
الاحساب انما هو في الغالب والا فقد يدثر البيت من دون
الاربعة ويتلاشى وينهدم . وقد يتصل امرها الى الخامس والسادس
الا انه في انحطاط وذهاب واعتبار الاربعة من قبل الاجيال
الاربعة بان ومباشر له ومقلد وهادم وهو اقل ما يمكن .
(فصل في ان نهاية الحسب في العقب الواحد اربعة آباء)

١٠ — التقليد

والسبب في ذلك ان النفس ابداء تعتقد الكمال فيمن
غلبها وانتقادت اليه ، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من
تعظيمه ، او لما تغالط به من ان اتقيادها ليس لغلب طبيعي انما
هو لكمال الغالب ، فاذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا
فاتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء او
لما تراه . والله اعلم من ان غلب الغالب لها ليس بعصية ولا
قوة بأس وانما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب تغالط
ايضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للاول . ولذلك ترى المغلوب
يتشبه ابداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها

واشكالها بل وفي سائر احواله، وانظر ذلك في الابناء مع آباؤهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك الا لاعتقادهم الكمال فيهم وانظر الى كل قطر من الاقطار كيف يغلب على اهله ذي الحامية وجند السطان في الاكثر لانهم الغالبون لهم، حتى انه اذا كانت امة تجاور اخرى ولها الغلب عليها فيسري اليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير كما هو في لاندلس لهذا العهد مع امم الجلالة فانك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم واحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة انه من علامات الاستيلاء والامر لله . وتأمل في هذا سر قولهم : العامة على دين الملك فانه من يابه اذ الملك خالب لمن تحت يده والرعية مقتدون به لاعتقادهم فيه اعتقاد الابناء بآباؤهم والمتعلمين بمعلميهم والله العليم الحكيم وبه سبحانه وتعالى التوفيق .

(من فصل في ان المغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب)

١١ — عمر الدولة الطبيعي

اعلم ان العمر الطبيعي للاشخاص على ما زعم الاطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة وهي سنو القمر الكبرى عند المنجمين . ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرانات فيزيد عن هذا وينقص منه فتكون اعمار بعض اهل القرانات مائة تامة وبعضهم خمسين او ثمانين او سبعين على ما تقتضيه ادلة القرانات عند الناظرين فيها . واعمار هذه الملة ما بين الستين الى السبعين كما في الحديث، ولا يزيد على العمر الطبيعي الذي هو

مائة وعشرون الا في الصور النادرة وعلى الاوضاع الغريبة
من الفلك كما وقع في شامت نوح عليه السلام وقليل من
قوم عاد وثمود . واما اعمار الدول ايضاً وان كانت تختلف
بحسب القرانات الا ان الدولة في الغالب لاتعدو اعمار ثلاثة
اجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون
اربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوة الى غايته . قال تعالى حتى
اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة ، ولهذا قلنا ان عمر الشخص
الواحد هو عمر الجيل ويؤيد ما ذكرناه في حكمة التيه الذي
وقع في بني اسرائيل وان المقصود بالاربعين فيه فناء الجيل
الاحياء ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل ولا عرفوه فدل على
اعتبار الاربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد .
وانما قلنا ان عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة اجيال .
لان الجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة وخشوتها
وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشترار
في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصية محفوظة فيهم فقدم
مرهف وجانبهم مرغوب والناس لهم مغلوبون . والجيل الثاني
تحول حالهم بالملك والترف من البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى
الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل
الباقين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة
فتتكسر سورة العصية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع
ويبقى لهم الكثير من ذلك بما ادركوا الجيل الاول وباشروا
احوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم الى المجد ومرايهم

في المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وان ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الاحوال التي كانت للجيل الاول او على ظن من وجودها فيهم . واما الجيل الثالث فينسبون عهد البداوة والحشونة كان لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غاية بما تنسكوه من النعيم وغضارة العيش فيصирون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدات المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصية بالجملة وينسبون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها وهم في الاكثر اجبن من النسوان على ظهورها . فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ الى الاستظهار بسواهم من اهل النجدة ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت . فهذه كما تراه ثلاثة اجيال فيها يكون هرم الدولة وتخليقها . ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر في ان المجد والحسب انما هو في اربعة آباء . وقد اتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني على ما مهدناه قبل من المقدمات فتأمله فلن تعدو وجه الحق ان كنت من اهل الانصاف . وهذه الاجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على ما مر . ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله او بعده الا أن عرض لها عارض اخر من فقدان المطالب فيكون الهرم حاصلًا

مستوليا والطالب لم يحضرها ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعا فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التريد الى سن الوقوف ثم الى سن الرجوع ولهذا يجري على السنة الناس في المشهور ان عمر الدولة مائة سنة وهذا معناه فاعتبره .
(من فصل في ان الدولة لها عمر طبيعي كما للأشخاص)

١٢ — الهرم طبيعي للدولة

قد قدمنا ذكر العوارض المؤثرة بالهرم واسبابه واحداً بعد واحد وبيننا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها .
واذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كانت حدوده بمثابة حدود الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني . والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما انه طبيعي . والأمور الطبيعية لا تبدل وقد يتنبه كثير من أهل الدول عن له يقظة في السياسة فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن انه يمكن الارتفاع فيأخذ نفسه بتلافي الدولة واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم ويحسبه انه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم وليس كذلك فانها أمور طبيعية للدولة والعوائد هي المانعة له من تلافيها . والعوائد منزلة طبيعية أخرى . فان من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباغ ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ويحجبون عن الناس في المجالس والصلوات فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس . اذ العوائد حيثئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه ولو فعله لرمي بالجنون

والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة وخشى عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه . وانظر شائن الانبياء في انكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الالهي والنصر السماوي . وربما تكون العصية قد ذهبت فتكون الآبهة تعوض عن موقعها من النفوس فاذا أزيلت تلك الآبهة مع ضعف العصية نجاست الرعايا على الدولة بذهاب أوهم الآبهة فتدفع الدولة بتلك الآبهة ما أمكنها حتى ينقضي الامر . وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذباها ايامضة الخلود كما يقع في الذبال المشتعل فانه عند مقاربة انطفائه يومض ايامضة توهم انها اشتعال وهي انطفاء . فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه ولكل اجل كتاب .

(من فصل في ان الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)

١٣ . — السياسة والشرع

اعلم انه قد تقدم لنا في غير موضع ان الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي تتكلم فيه وانه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون اليه وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً الى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم اليه ايمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه وتارة الى سياسة عقلية يوجب انقيادهم اليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم فالاولى يحصل نفعها في الدنيا والاخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته تجاه العباد في الاخرة . والثانية انما يحصل نفعها في الدنيا فقط وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وانما معناه عند الحكماء ما يجب ان يكون عليه كل

واحد من اهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتي يستغنوا عن
الحكام رأسا . ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من
ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية
وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها اهل الاجتماع بالمصالح
العامة فان هذه غير تلك وهذه المدنية الفاضلة عندهم نادرة او
بعيدة الوقوع وانما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير . ثم
ان السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين : أحدهما
يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه
على الخصوص وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة
الحكمة وقد اغناها الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة لان
الاحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآفات
واحكام الملك مندرجة فيها . الوجه الثاني ان يراعى فيها مصلحة
السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون
المصالح العامة في هذه تبعا وهذه السياسة التي يحمل عليها اهل
الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر الا ان
ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الاسلامية
بحسب جهدهم فقوانينها اذا مجتمعة من احكام شرعية وآداب
خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية واشياء من مراعاة الشوكة
والعصية ضرورية والاقتداء فيها بالشرع اولا ثم الحكماء في
آدابهم والملوك في سيرهم .

(من فصل في ان العمران البشري لا بد له من سياسة ينظم بها امره)

١٤ — الحضارة غاية العمران

قد بينا لك فيما سلف ان الملك والدولة غاية للعصية وان

الحضارة غاية للبداءة وإن العمران كله من بداءة وحضارة
وملك وسوقة له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من
اشخاص المكونات عمراً محسوساً وتبين في المعقول والمنقول
أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها وأنه إذا بلغ
من الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة ثم
تأخذ بعد ذلك في الانحطاط . فلتعلم أن الحضارة في العمران
أيضاً كذلك لأنه غاية لا مزيد وراءها وذلك أن الترف
والنعمة إذا حصل لاهل العمران دعاهم بطبعه الى مذاهب
الحضارة والتخلق بعوائدها . والحضارة كما علمت هي التفنن في
الترف واستجادة احواله والكلف بالصنائع التي تؤتق من اصنافه
وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ او الملابس او المباني
او الفرش او الآنية وسائر احوال المنزل . والتأفق في كل
واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج اليها عند البداءة وعدم
التأفق فيها وإذا بلغ التأفق في هذه الاحوال المنزلية الغاية تبعه
طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بالوان كثيرة لا
يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها . أما دينها فلاستجكام
صبغة العوائد التي يعسر نزعها ، وأما دنياها فلكثرة الحاجات
والمقونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها .
وبيانه ان المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات اهله والحضارة
تفاوتت بتفاوت العمران فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل .
وقد كنا قدما ان المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في اسواقه
واسعار حاجته ثم تزيدها المكوس غلاء لأن الحضارة انما
تكون عند انتهاء الدولة في استفحالها وهو زمن وضع المكوس

في الدول لكثرة خرجها حيثئذ كما تقدم . والمكسوس تعود على
البيعات بالغلاء . لان السوق والتجار ظلم يحتسبون على سلهم
ويضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤنة انفسهم فيكون المكس
لذلك داخلا في قيم المبيعات واثباتها فتعظم نفقات اهل الحضارة
وتخرج عن القصد الى الاسراف ولا يجدون وليجة عن ذلك
لما ملكهم من اثر العوائد وطاعتها وتذهب مكاسبهم كلها في
النفقات ويتتابعون في الاملاق والخصاصة ويغلب عليهم الفقر
ويقل المستامون للمبايع فتكسد الاسواق ويفسد حال المدينة وداعية
ذلك كله افراط الحضارة والترف وهذه مفسدات في المدينة وعلى
العموم في الاسواق وال عمران وأما فساد اهلها في ذاتهم واحداً
واحداً على الخصوص فن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون
بالوان الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد
تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها فلذلك يكثر منهم الفسق
والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن
غير وجهه وتنصرف النفس الى الفكر في ذلك والغوص عليه
واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش
والخلاية والسرقة والفجور في الايمان والربا في البياعات . ثم
تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح
الحشمة في الخوض فيه حتى بين الاقارب وذوي المحارم الذين
تقتضي البداوة الحياء منهم في الاقتداء بذلك . وتجدهم ايضا ابصر
بالمكر والخديعة يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر وما
يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح حتى يصير ذلك عادة
ونحلاً لا كثرهم الا من عصمه الله . ويموج بحر المدينة بالسفلة

من اهل الاخلاق الذميمة ومجاريتهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن اهل عن التاديب وغلب عليه خلق الجوار وان كانوا اهل انساب وبيوتات . وذلك ان الناس بشر متماثلون وانما تفاضلوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل . فمن استحسنت فيه صبغة الرذائل باي وجه كانت وفسد خلق الخير فيه لم ينفعه ذلك نسبه ولا طيب منبته . ولهذا تجد كثيرا من اعقاب البيوت وذوي الاحساب والاصالة واهل الدول منطرحين في الغمار متحلين للحرف الدنية في معاشهم بما فسد من اخلاقهم وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة . واذا كثر ذلك في المدينة او الامة تأذن الله بنحراها وانقراضها . وهو معنى قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا .

.....

ان غاية العمران هي الحضارة والترف وانه اذا بلغ غايته انقلب الى الفساد واخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات بل تقول ان الاخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد لأن الانسان انما هو انسان باقتداره على جلب منفعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته اما عجزا لما حصل له من الدعة او ترفا لما حصل له من المربى في النعيم والترف . وكلا الامرين ذميم وكذا لا يقدر على دفع المضار واستقامة خلقه للسعي في ذلك . والحضري بما

قد فقد من خلق الانسان بالترف والنعيم في قهر التاديب فهو
بذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه ثم هو فاسد ايضا غالبا
بما فسدت منه العوائد وطاعتها وما تلونت به النفس من مكانها
في قرنتاه الا في الاقل النادر واذا فسد الانسان في قدرته
على اخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصار مستخا على الحقيقة
وبهذا الاعتبار كان الذين يترهبون على الحضارة وخلقها
موجودين في كل دولة . فقد تبين ان الحضارة هي سر
الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة والله سبحانه
وتعالى كل يوم هو في شأن لا يشغله شأن
عن شأن .

(من فصل في ان الحضارة غاية العمران
ونهاية لعمره وانها مؤذنة بفساده)

١٥ — الكسب وقيمة العمل

اعلم ان ما يفيد الانسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من
الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية إذ ليس هناك
إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية وقد يكون مع الصنائع في بعضها
غيرها مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل إلا ان العمل فیهما
اكثر فقيمته اكثر وإن كان من غير الصنائع فلا بد في قيمة ذلك المفاد
والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به إذ لولا العمل لم تحصل
قنيته . وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة
من القيمة عظمت او صغرت وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار
الاقوات بين الناس فان اعتبار الاعمال والنققات فيها ملاحظ في أسعار
الحبوب كما قدمناه لكته خفي في الاقطار التي علاج الفلاح ومؤتته

يسيرة فلا يشعر به إلا القليل من اهل الفلح فقد تبين ان المفادات والمكتسبات كلها او اكثرهما إنما هي قيم الاعمال الانسانية وتبين معنى الرزق وانه المنتفع به فقد بان معنى الكسب والرزق شرح مساهما . واعلم انه إذا فقدت الاعمال او قلت باتتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب ألا ترى إلى الامصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها او يفقد لقلّة الاعمال الانسانية وكذلك الامصار التي يكون عمراتها أكثر يكون اهلها اوسع اخوالا واشد رفاهية كما قدمناه قبل ومن هذا الباب تقول العامة في البلاد إذا تناقص عمراتها انها قد ذهب رزقها حتى ان الانهار والعيون ينقطع جريها في القفر لما ان فور العيون انها يكون بالانبات والامتراة الذي هو بالعمل الانساني كالجمال في ضروع الانعام فمال يمكن انبات ولا امتراة نضبت وغارت بالجملة كما يحذف الضرع إذا ترك امتراؤه . وانظره في البلاد التي تعبد فيها العيون لأيام عمراتها ثم يأتي عليها الخراب كيف تغور مياهها جملة كأنها لم تكن والله يقدر الليل والنهار



الفهرس

صفحة	
١	توطئة عامة
٢	ترجمة حياة ابن خلدون
٦	فلسفته
٢٦	نظرياته في التاريخ
٣٢	نظرياته في علم الاجتماع
٣٥	الفلسفة الكونية
٤٧	نطاق العقل
٥٦	علم الكلام والفلسفة
٦٦	ابطال ما بعد الطبيعة
٧٥	تصنيف العلوم
٧٩	تعليم العلوم
٨٥	فلسفة التاريخ

Bibliotheca



0419813